DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

ALMA COLLEGE LIBRARY
Los Gatos, Calif.

ALMA COLLEGE LIBRARY

APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICII ATHENAEI LATERANENSIS

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

QUIBUS MODERANTUR EIUSDEM ACADEMIAE

PRAELATUS A SECRETIS

ANTONIUS PIOLANTI

COETUS A CONSILIO

ANTONINUS ROMEO — AUGUSTINUS BEA S.J.
PETRUS PALAZZINI — CAROLUS BALIC O.F.M.
HUGO LATTANZI — ALOYSIUS CIAPPI O.P.

SPONSOR ERIT

CONSTANTINUS VONA

Commentarii ter prodeunt in anno.

Pretium annuae consociationis est pro Italia: 2.000 lire; pro exteris regionibus: 5 dollari (Dollars).

Directio et administratio est apud Pontificium Athenaeum Lateranense: Epistolae, scripta et pecunia mittantur ad: Mons. ANTONIO PIOLANTI, Direttore di *Divinitas*, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - ROMA.

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
Div
Los Gatos, Calif.

APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICII ATHENAEI LATERANENSIS

53068

v.3
1959

DIVINITAS

ANNI III FASC. I EDITUS EST MENSE IANNUARIO A.D. MCMLIX

SUMMARIUM

Pag.

SUA SANTITA' GIOVANNI XXIII, *Allocuzione inaugurale dell'Anno Accademico* 1958-1959 *del Pont. Ateneo Lateranense* . 3

S. E. Card. C. MICARA, *Indirizzo di omaggio al Santo Padre nella solenne inaugurazione dell'Anno Accademico* 1958-1959 *del Pont, Ateneo Lateranense* 9

A. D. M., *In memoriam Pii Papae XII Pontificiae Academiae Teologicae Romanae restauratoris sapientissimi et benefactoris insignis* 12

DISSERTATIONES

S. TROMP, S.J., *Sacra Congregatio Concilii, die* 19 *Iunii* 1570, *de baptismo Calvinistarum seu de intentione ministri* 16

F. CAYRÉ, A. A., *La mystique divine courante d'après Saint Augustin, ou la Sagesse priante, âme des « Confessions » et regle de l'action* 43

A. PIOLANTI, *L'Essere del Verbo Incarnato* 77

U. BETTI, O.F.M., *La perpetuità del Primato di Pietro nei Romani Pontefici secondo il Concilio Vaticano* 95

M. PELLEGRINO, *Cristo e il martire nel pensiero di Origene* . . 144

COMMENTATIONES

O. GREGORIO, C.SS.R., *Un errore bicentenario in un libro di S. Alfonso* 171

R. MASI, *S. Pier Damiani e la cultura* 176

A. ZIGROSSI, C.SS.R., *La Mariologia di Mons. Michele Schmaus* . . 186

RECENSIONES 192

Theologia Dogmatica 192

Theologia Moralis 201

Sacra Liturgia 206

Historia Ecclesiastica 207

CHRONICA

La faustissima visita di Papa Giovanni XXIII alla Pontificia Università del Laterano il 27 *novembre* 1958 209

NECROLOGIUM

In memoriam Ill.mi ac Rev.mi D.ni Caroli Feckes 212

IMPRIMATUR

E Civitate Vaticana die 6 Januarii 1959

✠ PETRUS CANISIUS VAN LIERDE Episcopus Porphyriensis
Summi Pontificis Vicarius Generalis pro Civitate Vaticana

SUA SANTITA' GIOVANNI XXIII

tiene la Sua Allocuzione nell'Aula Magna dell'Ateneo Lateranense alla presenza del Sacro Collegio dei Cardinali, di numerosi Arcivescovi e Vescovi, della Curia Romana, degli Ambasciatori delle Nazioni accreditate presso la Santa Sede, del Corpo Accademico del Laterano, della Pontificia Accademia Teologica Romana, degli Alunni dell'Università e di un folto e qualificato pubblico.

v.3
19

L'ALLOCUZIONE
del Sommo Pontefice Giovanni XXIII

Venerabili Fratelli e Figli Nostri,

Il proposito di un primo contatto con l'antico focolare dei Nostri studi ecclesiastici in Roma all'inizio del nuovo ed inatteso servizio che la Provvidenza volle affidare alle Nostre povere forze, oggi si adempie. E ne siamo felici.

Ci sta ancora negli occhi, e Ci fa trasalire ancora il cuore, lo spettacolo incomparabile della folla dei Nostri figli di Roma accorsi, la scorsa Domenica, lungo le vie dell'Urbe nel Nostro ritorno dal Laterano al Vaticano, disposti in proporzioni così imponenti e toccanti di rispetto e di giubilo da doverCene per sempre ricordare nella Nostra vita. Ci eravamo incontrati fra gli splendori dell'Arcibasilica Nostra intorno all'altare, in venerazione del Libro, *in adorazione del* Calice, *e sotto la ineffabile carezza della grande benedizione impartita dal balcone immenso della facciata monumentale sopra le innumerevoli fronti chinate e sopra i cuori esultanti.*

A così breve distanza e come a continuazione prolungata di uno stesso rito, eccoCi qui ancora raccolti sotto le ombre sacre del Laterano, ancora riverenti innanzi al Libro Divino, in attesa del gorgoglìo misterioso dello stesso Calice di salute e di benedizione.

Che è mai questa ripresa degli studi del Pontificio Ateneo Lateranense per il nuovo Anno Accademico, se non un più alto richiamo al Libro, al gran Libro Divino, scompartito nei due Testamenti, esaltato dalle voci della preghiera dei secoli

cristiani, ed offerto alla attenzione, allo studio profondo delle nuove generazioni germoglianti sotto l'impeto della vocazione santa, e della grazia divina che prepara i sacerdoti e gli apostoli futuri del regno di Gesù sulla terra e della sua Chiesa Santa?

In grande umiltà, amiamo dirvelo, ma con viva soddisfazione: l'esserCi subito presentati ai Nostri figli di Roma sotto le sembianze del Buon Pastore, così semplicemente, al primo introdurCi nel solco del Nostro veneratissimo Antecessore Pio XII, di santa memoria, Ci infonde nel cuore un grande sentimento di sicurezza e di coraggio, come di chi si senta già inoltrato oltre la porta luminosa che dischiude il cammino verso la vetta più alta, su cui splendono le responsabilità supreme del Romano Pontificato nel titolo riservato al Principe degli Apostoli: Pastor pastorum.

Dal vicino altare della Nostra Arcibasilica a queste aule sacre del Nostro Pontificio Ateneo passa una stessa corrente di luce e di grazia celeste. Infatti l'occupazione prevalente dello studio universitario delle Scuole Ecclesiastiche consiste nella ricerca e nella illustrazione della scienza divina, che quel Libro contiene e riassume, non a semplice contemplazione della verità religiosa, o attinente alla dottrina teologica o filosofica, ma anche a deduzione di indirizzi pratici per l'apostolato delle anime che resta sempre il supremo ideale della vita di ogni ecclesiastico che si rispetta, e intende riuscire nella santa Chiesa del Signore pietra solida di costruzione, e non ciottolo informe ed inutile di infausta dispersione.

L'accordo presto trovato e conservato con fedeltà fra l'esercizio delle fervorose energie pastorali e il culto perenne dei buoni studi, fu e resta una delle consolazioni più pure della vita sacerdotale.

Il grande dottore della Chiesa S. Gerolamo, giunto ad una età veneranda, si compiaceva di confidare al sua caro Nepoziano i conforti della sua senescenza con parole che fanno sempre piacere a sentirle, in ogni età: « Quanti hanno saputo

arricchire ed ornare la loro adolescenza honestis artibus *(cioè di buone discipline) e si abituarono per tempo a trascorrere i giorni e le notti nella meditazione della legge del Signore, coll'invecchiare si fanno più dotti: nell'analisi del pensiero e della espressione verbale, più tersi e chiari; in progresso di tempo più saggi, e gustano con dolcezze i frutti degli antichi e diletti studi* » (Epist. 52, ad Nepotianum *PL v.* 22 *col.* 528-529). *PerdonateCi l'accenno alla esperienza altrui. Non amiamo trattenerCi a lungo col vegliardo di Betlemme, quasi a titolo di consolazione, per chi si avvicina a lui nel computo degli anni vissuti.*

E' a voi, giovani alunni della sapienza celeste, che l'anima Nostra si volge di preferenza. Il fiero Dalmata passò attraverso i bagliori di un mondo senescente e corrotto per nascondersi e cercare le vere dolcezze della solitudine Palestinese.

A poco più di un secolo di distanza, un figlio autentico di Roma, condotto sulle rive del Bosforo a servizio della Santa Sede, seppe approfittare di una solitudine che egli si creò con alcuni pochi amici destinati poi tutti — lui da Roma e dal Laterano, gli altri sugli avamposti della cattolicità di allora — ad accendere le fiaccole preservatrici della verità e del Vangelo per i tempi più oscuri. Parlo di S. Gregorio Magno, il Pontefice più illustre dell'antichità, il cittadino più insigne del Laterano, una delle glorie più pure della Chiesa Cattolica in ogni tempo.

Diletti figli: se volete educarvi alla saggezza, se volete gustare qualcosa di esaltante in perennità il vostro spirito, rendetevi familiari alla lettura dei XXXV *libri dei Morali di S. Gregorio Magno.*

Lo abbiamo citato innanzi a voi in questa circostanza solenne, perchè ve ne resti più vivo il ricordo, l'ammonimento e l'incoraggiamento agli studi. Ed amiamo dirvi gli studi ecclesiastici, posti in funzione di preparazione alla vita pastorale che vuol essere l'onore precipuo del vostro sacerdozio. Richiamandovi a questo nome glorioso, sappiamo di godere del

compiacimento celeste dei Nostri due immediati Predecessori nel Pontificato Romano, Pio XI e Pio XII. Il primo lasciava come eredità sacra a chi sarebbe venuto dopo di lui, tutta la immensa collezione Latina e Greca del Migne, con un « ex-libris » stampato su ciascun volume semplice ed eloquente: « ad suum successorumque usum comparatis »; *l'altro, Pio XII, ancora più bibliofilo del grande Bibliotecario Milanese e Vaticano, un deposito benissimo condizionato di amplissimi volumi di varia letteratura, tutto posto a servizio del grande impegno pontificale: più ancora che ad ornamento di un dotto in varie scienze e discipline, a nutrimento spirituale di un grande Pastore.*

A voi giovani avviati verso le attrattive dell'aureola dottorale a corona dei vostri studi basti il richiamo di S. Gregorio; contiene insieme l'elogio e l'incoraggiamento:

« *Il cielo è trapuntato di stelle alcune nefaste, altre benefiche Orioni o Hyadi. Così sono indicati i dottori della S. Chiesa. Passata l'epoca delle persecuzioni e dei martiri, essi, i dottori, fecero la loro apparizione affinchè la fede tornasse a splendere più nitida, e passato il verno della infedeltà e della violenza, il sole della verità rifulgesse più caldo e più vivido sul cuore dei fedeli. E bene i dottori sono comparati alle stelle Hyadi perchè — sentite che felici espressioni —* ad statum universalis Ecclesiae quasi in coeli faciem deducti — *sempre i dottori —* super arentem terram humani pectoris, sanctae praedicationis imbres fuderunt... *All'apparire della scienza dei dottori, la nostra mente* imbre praedicationis infunditur, *il calore della fede si accresce. La terra bagnata dalla pioggia della celeste dottrina fruttifica di più, mentre in alto il sole fiammeggia. Più copiosi sono i frutti delle opere buone a misura che la fiamma della sacra erudizione arde più vivida nel cuore. Dunque per opera dei dottori ogni giorno la scienza celeste si appalesa, per il lume interiore dello spirito si rinnova la primavera; nuovo sole splende ai nostri occhi, e rivelandosi per la illustrazione che i dottori ne fanno quotidianamente,*

sempre più la sua bellezza ci rapisce e ci esalta » (Morali di S. Gregorio, *libro* IX, *cap. VI*).

Diletti figli: davanti a questa citazione di S. Gregorio Ci arrestiamo, pur avvertendo in cuor Nostro un desiderio di continuare questa conversazione con la vostra giovinezza, come nel buon tempo antico. Come in quel 1925, *cioè, che fu l'anno della completezza del Nostro sacerdozio, quando fummo inviati, in esercizio di obbedienza, quale rappresentante Pontificio nel vicino Oriente, e poi in Occidente, posti in condizione di esperienze preziose per il contatto con molta gente di vario carattere e di varia storia. Spesso Ci tornarono alla mente, riferendoCi ai Padri della Chiesa, familiari già al Nostro spirito ed al Nostro insegnamento, le altre parole di S. Gregorio nella sua Omelia XXV di commento al Vangelo:* « *Vagando qua e là mi incontrai nelle guardie notturne che custodiscono la città, perchè i Santi Padri che curano lo stato della Chiesa* — Sancti Patres qui Ecclesiae statum custodiunt — *vengono incontro ai nostri buoni studi, e con la loro parola e con i loro scritti ci forniscono informazioni e insegnamenti preziosi* ».

L'amore di questi buoni studi, le informazioni e gli insegnamenti preziosi che i Padri e i Dottori diedero e continuano a darci, restino l'incoraggiamento più vivo e si trasformino in nobile affermazione di buoni propositi, perchè questo Anno Accademico, che oggi ufficialmente si inizia, riesca per ciascuno, e per tutti insieme, motivo di vera consolazione.

LasciateCi ora conchiudere con un ricordo personale. Ciò che nella vita fu particolarmente piacevole, si confida talora a pagine discrete, che, rilette poi a distanza di anni e di avvenimenti, riempiono il cuore di tenerezza e di letizia.

Chi ora vi parla, fu un giorno invitato dall'Em.mo Cardinale Vicario di Sua Santità, Basilio Pompili — chi non lo ricorda con rispettosa e sorridente simpatia? — a tenere, qui al Laterano, il posto del professore di patrologia, in quei giorni defunto.

Quelle Nostre lezioni furono quindici di numero, poichè sopravvenne quasi subito l'obbedienza di lasciare il Movimento di cooperazione missionaria, e di partire da Roma per il Prossimo Oriente.

Quelle quindici lezioni, dai Padri Apostolici a San Cipriano, Ci interessarono così vivamente, da rappresentare, a distanza di trentatré anni, motivo di umile ma sincera esaltazione.

Non sappiamo a che cosa il Nostro successo fosse dovuto: ma rammentiamo bene la festa e gli applausi con cui i Nostri cari alunni di quel tempo accompagnarono e sottolinearono ogni lezione, e la sorpresa al chiudersi inatteso di quell'insegnamento per Noi allora così spontaneo, ordinato e facile.

Lasciate che in tutta familiarità esprimiamo l'augurio che durante il corso dell'anno accademico tutte le lezioni, humiliter dicimus, *riescano con eguale pienezza di soddisfazione e di letizia: nel senso dell'insegnamento dei Professori e dell'applicazione degli alunni.*

Leviamo infine il Nostro pensiero affettuoso, formulando i voti più sereni, ai copiosi Istituti Ecclesiastici dell'Urbe, in uno stesso saluto beneaugurante e benedicente.

Essi trapuntano della loro luce questo bel cielo di Roma, a cominciare dalla Pontificia Università Gregoriana, con la iscrizione « religioni et bonis artibus » dell'antico frontone, a tutta la costellazione che la segue, egualmente dedicata alla illustrazione del Libro Sacro, alla formazione dei futuri apostoli della buona dottrina, alla gloria perenne della Chiesa santa e benedetta.

IL SOMMO PONTEFICE GIOVANNI XXIII

dopo aver ricevuto l'omaggio dei Professori dell'Università,
imparte la Benedizione Apostolica all'Assemblea.

INDIRIZZO
dell'Em.mo Card. Clemente Micara
Gran Cancelliere dell'Ateneo
al Santo Padre

Beatissimo Padre,

E' questa un'ora faustissima per il Vostro glorioso Ateneo, Beatissimo Padre, e il ricordo di questo giorno sarà quello dell'avvenimento più solenne della sua storia. Esso non ha bisogno di attendere tardive valutazioni ma s'inserisce oggi stesso nella sua vita.

Autorità Accademiche, Docenti, Alunni di ieri e di oggi — ed oggi, Beatissimo Padre, questi superano bene il migliaio — sentono nei loro animi la letizia suprema di vedersi raccolti intorno all'Augusta Persona del Sommo Pontefice nell'ansiosa aspettativa che la Vostra Mano si levi benedicente sulle loro teste.

La Benedizione della Santità Vostra sarà senza dubbio ratificata da Colui del Quale Ella fa le veci e che, come ci ricorda il mosaico che adorna quest'Aula Magna, è l'unico nostro Maestro: « Magister vester unus est Christus ».

La Santità Vostra Si degna venire a noi dopo aver reso il filiale omaggio alla Madonna della Fiducia verso la quale tanta tenerezza portano nel cuore i giovani leviti formati sotto lo sguardo di Lei e che al suo patrocinio affidano il loro ministero sacerdotale.

Sono sentimenti che Voi, Beatissimo Padre, avrete provato le tante volte ai piedi della Vergine e che sono in questo

momento per noi tutti un insegnamento, un incitamento e un programma.

L'Ateneo Lateranense è Vostro, Beatissimo Padre! Esso si gloria di essere Vostro. Fu nel vecchio Apollinare, dove esso allora aveva sede, che Vostra Santità ha risposto all'appello del Maestro; appello espressione di un amore senza limiti. Egli solo sapeva in quel momento a quale sublime missione avrebbe chiamato un giorno il giovane seminarista. E' Vostro, Beatissimo Padre, perchè in esso Vostra Santità ha distribuito ai giovani studenti il pane della scienza e soprattutto l'esempio di una splendida vita sacerdotale, della straordinaria bontà dell'animo Suo e di tutte le virtù che debbono adornare il sacerdote di Cristo.

E' Vostro perchè la Santità Vostra è il Vescovo di Roma e tale riguarda come la pupilla dei Suoi occhi l'Istituto che all'ombra del Laterano prepara al sacerdozio tanti giovani che sono oggi delle speranze e che saranno domani altrettante splendide realtà per la Sua Diocesi e per la Chiesa.

Se Roma ha sentito un fremito di gioia quando la Santità Vostra è passata per le sue vie, coloro che Vi accolgono in questo momento sentono anche maggiormente la grande ventura che il Signore e la Santità Vostra hanno loro riservato in questo giorno.

La presenza della Santità Vostra in questa che fu la Sua scuola, è il segno della benedizione di Dio, non solo su quanti frequentano il glorioso Istituto, ma anche, e direi soprattutto, su coloro che insegnano e vi spendono con apostolico zelo le loro fatiche.

Il nostro pensiero va in questo momento a quanti, e sono legioni, formati qui, hanno illustrato il nome cattolico, hanno lavorato indefessamente per l'estensione del regno di Cristo, hanno combattuto per la Chiesa e per i suoi diritti. Essi beati contemplano dal Cielo l'Alunno di un giorno, il più grande dei discepoli, tornare qui, non maestro di una scuola, ma

Maestro di tutte le genti, custode fedele e unico interprete infallibile del deposito della nostra fede.

In questo momento sembrano animarsi per noi le parole riprodotte nel mosaico ed è come se sentissimo che il Maestro Divino è in mezzo a noi nella venerata Persona della Santità Vostra che ne continua la divina missione di verità.

Coloro che avranno la fortuna di ricevere l'insegnamento dalle cattedre dell'Ateneo Lateranense non cammineranno nelle tenebre, ma avranno il lume della vita, poichè esso sarà l'eco fedele della voce del Pastore.

Eredi delle gloriose tradizioni di pietà e di scienza dell'antica « schola pontificia » annessa alla Basilica di San Giovanni, « Omnium Ecclesiarum Urbis et Orbis Caput et Mater », che vide nel palazzo attiguo celebrarsi cinque Concili Ecumenici, Professori ed Alunni del Pontificio Ateneo Lateranense rinnovano a Voi, come a loro Pastore e Padre e Maestro, la promessa di emulare tali tradizioni. La loro scienza sacra diverrà sorgente di fecondo apostolato nel mondo, poichè potranno ripetere le parole ammonitrici di San Pietro: « Abbiamo la parola più ferma e profetica, alla quale fate bene a prestare attenzione come ad una lucerna che risplende in luogo oscuro, fino a che spunti il giorno, e la stella del mattino non sorga nei vostri cuori » (2 *Petr.* 1, 19).

Perchè la luce e la grazia discendano abbondanti e santificatrici, alle Autorità Accademiche, ai Docenti, ai discenti, alle anime che saranno affidate alle loro cure, elargite, Padre Santo, la Vostra Benedizione Apostolica.

IN MEMORIAM PII PAPAE XII
PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
RESTAURATORIS SAPIENTISSIMI
ET BENEFACTORIS INSIGNIS

Suffragiorum preces effusuri ad mortales prope corpus Primi Papae in sacro solo vaticano compositas Eius exuvias prostrati, Qui per annos fere viginti nobis fuit in Christo Pater et infallibilis Magister, Pii XII pientissimae animae ob tot apostolica incepta et vitae sanctitatem justis promissam mercedem Dominus reddidisse fidentes arbitramur.

Magnitudinem animo revolventes, insuper et opportunitatem rerum ab Eo gestarum in Pontificali munere exercendo, quin firmius aequo velimus proferre iudicium, persuasum habemus Illi divinitus esse concreditum officium illuminandi Evangelica Veritate gressus humani generis, motu critico sese moventis in historia civilitatis, quam dicunt, seu cultus humani et moralitatis, quo clarior nempe D. N. Jesu Christi kerygmatis exhiberetur transcendens valor et inexhausta efficacitas, et humanae progressionis elementa, catholica synthesi digesta, termini et instrumenta ostenderentur Universalis Oeconomiae Divinae, nedum antitheses, qualiter diabolica, eademque puerilis praesumptio non credentium dictitat, inde argumentum trahere cupientium ut Ecclesia Christi a suo munere educandi, perficiendi regendique generis humani, utique salvandi, sub fucato praetextu adinventionum et incrementorum in re ideologica, sociali et technica decidisse dicatur.

Neminem quippe qui de ingentibus rebus cogitet gestis sub illis viginti annis tragicae historiae hominum, quibus Summo Pontificatu Pius XII functus est, quarum tamen historicae radices intus et subtus latent in studio adipiscendae autonomiae et potiundi imperii rerum quo charactere veluti proprio insignitur, inde ab ineunte saeculo XX, humana societas, quodque Sanctorum acie miranda intellexerat Pius X, laicae componendarum rerum libidini opponens programma instaurandi omnia in Christo, subterfugere potest eas tam valere ut ab ipsis praescindere non liceat in concipienda et opere exequenda organizatione ethica humanae vitae nostris temporibus apta: opinione maior exitus methodorum experimentalium in naturae scientia excolenda, virium physicarum, quinimmo, cosmicarum subiectio in hominm utilitates et commoda, ex qua progignuntur technica adiumenta quae partim coëgerunt, partim cogent ad mutationem relationum oeconomico-socialium, proportionaliter imponendo recognitionem et correctionem institutorum juris hactenus pro intangibilibus habitorum, ad maturitatem perducta conscientia democratica classium iam humilium proletariorum, addito robore coetuum syndicalium, unde criterium statisticum in officiis attribuendis et honorum cursu peragendo successit criterio dynastico et aristocratico hucusque vigenti, sunt realitates et sunt momenta non amplius ab historico cursu delenda

Nos utique scimus haec omnia provenire ex evolutione et profectu primigeniarum virium (quas vocare placeret rationes seminales) a Deo mundi Creatore et Provisore concessarum naturae physicae et homini, naturae beneficiario et interpreti: nec aliter esse posset. Sed perfunctoriis obtutibus hominum, inebriatorum ob prosperos exitus, facta haec visa sunt in sua sola temporali specie, ac falso propterea ipsi opinati sunt eorum adaequatam rationem haberi in se hominibus, causis dumtaxat secundis, quin recurrendum esset ad Deum, Causam Primam et Necessariam. Deus autem sua jura solemniter patefecit, quamdam praebens demonstrationem per absurdum Suae Prae-

sentiae et Sui Dominatus: media illa et adiumenta, vi quorum homines somniaverant triumphum, spem omnem ademerunt, homines ipsos sepelierunt sub macerie novae turris babelicae; ex compactis simul studiis et viribus socialibus, quae instrumenta emancipationis iuxta eorum placita esse debuerant, ortae sunt et roboratae tyrannides, nullis affectae limitibus reverentiae erga personalitatem et libertatem tam alte buccina conclamatas; tyranni populares amplissimos carceres reseraverunt illusis et obseraverunt traditis. Scientia ipsa, quae titanico ausu contra Altissimum se sustulerat, deiecta est ad limites rationis, ubi Deus fulminat superbos.

Pius XII munus exercuit revocandi errantes ad verum et ad humilem confessionem religionis, ne machina constructa ad fovendam vitam pergeret in disseminanda morte, utque homines, ab exterminio temporali praeservati, se disponerent etiam ad aeternam salutem. Quapropter diebus etiam adhuc futuris ad Eum hominibus studiosis erit redeundum, et theologica reflexio Eius doctrinam et praxim attenta devotione et ardore discendi debebit rimari. Nisi fallimur, instauratio magna scientiarum et earum reductio ad theologiam fuit signum quo intendit diuturna sollertia Pii XII.

Academiae nostrae restauratio et incrementum, tributa dignitas et impensa cura, hoc innuebant: ita esse clarissimis verbis ostendit Rev.mus Pater Bea S. J. in sua oratione auspicali: « Di fronte ai moderni sistemi di filosofia (al teologo) si impone il compito di esaminare quali ne siano i pericoli... le ricerche moderne sulla genesi del cosmo, sull'evoluzione degli organismi... propongono al teologo nuovi aspetti del problema della creazione, della distinzione essenziale tra materia e spirito... gli studi di biologia, psicologia, medicina, psichiatria forniscono numerosi importanti quesiti... Ancor più numerosi sono i problemi che riguardano la vita sociale... Gli esempi addotti saranno più che sufficienti per dare una idea dell'enorme lavoro che oggi si impone a una teologia che desidera illustrare il mondo moderno con la luce della rivelazione divina ».

Decursu temporis in hoc Commentario Pontificiae Academiae Theologicae Romanae speramus scripta esse proditura quae in lucem ponant quantum his omnibus gravissimis quaestionibus solvendis Pius XII contulerit. Sed iam in primo fasciculo in lucem edito post Eius comploratum obitum, memores paternae benevolentiae et grati animi causa saltem his lineamentis adumbratam Eius volumus recolere memoriam.

A. D. M.

DISSERTATIONES

P. Sebastianus Tromp S. I.

SACRA CONGREGATIO CONCILII

die 19 *Iunii* 1570

de baptismo Calvinistarum seu de intentione ministri

In duobus codicibus archivi Calistini S. Congregationis Concilii (1) invenitur ad Sess. VII Conc. Trid. can. 4 de baptismo: « Si quis dixerit, baptismum qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum: anathema sit » haec brevis notitia: « Utrum baptizati a Calvinistis, negantibus ipsum (baptismum) sacramentum esse, conferre gratiam, iustificare, remittere peccatum; et affirmantibus puero iam iustificato in utero adhiberi tantum ad simplicem quandam resignationem, sint iterum baptizandi? — Sanctissimus ex sententia Congregationis, quacum plures theologos consuluit, respondit baptismum Calvinistarum esse verum baptismum, et ideo baptizatos ab iis non esse iterum baptizandos. Non enim Calvinistae decesserunt ab Ecclesia circa baptismum, et servant formam Ecclesiae, licet non reliqua solemnia. — Haec resolutio habetur in libro Cardinalis Alciati ».

Haec notitia iam in se summe attendibilis ob fontis illustrissimi indicationem (erat enim Cardinalis Alciatus anno 1570 praefectus S. Congregationis Concilii) confirmatur non solum testimonio Prosperi Fagnani Secretarii Congregationis

(1) Codices Calist. *Ext.* 7 f. 66r et *Ext.* 16 p. 65; similis notitia, sed brevior in cod. *Ext.* 9 p. 135.

annis 1613-1626 in *Commentario* ad I Decret.: Const. *Quoniam* n. 24, sed etiam a Johanne Paulo Marincola, secretario annis 1568-1575 (ideoque eo ipso tempore quo de baptismo Calviniano actum fuit) in eius *Observationibus Doctrinalibus* ad Concilii Tridentini Decreta (2).

In animo erat, parvula introductione praemissa, lectoribus huius periodici expositionem Marincolae notis illustratam proponere: attamen interim quaedam evenerunt, quibus accepi notitias alias improvisas et insperatas. Divina enim providentia, quae omnia disponit suaviter, nuperrime accidit, ut archivium Clementinum S. Congregationis in agro Vaticano, rimis in parietibus exortis, in periculo esset ut pondere codicum nimis onusta, plane corrueret (3). Hac de causa innumeri codices celeritate praecipiti translati sunt in aulam quandam magnam, scalis et tabulatis facillimis instructam et abundanti lumine splendentem, in qua indagatio quieta facillime perfici queat, quod in archivio derelicto fieri omnino non potuit. Et sic pacata inspectione facta, multa quidem quae desiderabam non inveni, inveni autem quae non exspectabam. Quod ad rem nunc agendam attinet, in codice in dorso insignito *XIII Sess. VII c.* 5, 6, 7 (4), plura offendi quae ibi adesse nullatenus sperabantur, videlicet nonnulla documenta spectantia ad canonem quartum praecedentem de haereticorum baptismate. Principaliora documenta sunt informatio data Congregationi a Cardinale Michaele Bonelli nomine quorumdam doctorum catholicorum, notisque marginabus Cardinalis Alciati, ut videtur, instructa, necnon sex vota a theologis conscripta.

Ex notitiis Fagnani et Marincolae (5) coniunctis cum novis illis modo acquisitis historiam pro magna parte reconstruere

---

(2) Cf. *Gregorianum*, 38 (1957) pp. 51-96 et 481-502; 39 (1958) pp. 93-129.

(3) Cf. *ibid.*, 39 (1958) pp. 108-109.

(4) Pertinet codex ad seriem positionum ordinatarum secundum ordinem *Tridentini*, cf. *ibid.*, p. 109.

(5) PROSP. FAGNANUS, *In I Decret.*: de constit. cap. 13 *Quoniam*, n. 22; I. P. MARINCOLA, *Observationes Doctrinae* in edit. Lugdunensi Tridentini, facta a Durando, 1633, p. 65.

possumus. Quaestio inchoata fuit a theologo Ill.mi D. Ludovisi Gonzagae, non Cardinalis, sed archiducis Nivernensis ([6]), in cuius regione inde ab anno 1560 sicut in multis aliis Galliae, erant tumultus hugenotici. Videtur theologus ille adiisse Cardinalem Camerarium Michaelem Bonelli seu Alexandrinum, qui adiit avunculum suum S. Pium V et nomine plurium doctorum theologorum (qui eheu non nominantur) dedit « informationem » S. Congregationi Concilii. Tum Pontifex tum S. Congregatio consilium rogaverunt peritorum. Quinam fuerint consultores Papae et utrum distincti fuerint ab iis quos adiit Dicasterium Concilii, ignoro; theologi autem consulti a S. Congregatione fuerunt fr. Benedictus a Burgo S. Sepulchri, ord. servorum; Antonius Posius a Monte Ilicino, ord. min. convent.; fr. Theophilus Augustinianus; Joh. Ant. Florianus, ord. praed.; Ioann. Baptista Calderinus, poenitentiarius S. Petri et quidam anonymus. Initio statutum fuit ut acceptis votis theologorum, de iis relatio fieret in Congregatione; sed visa rei gravitate omnia sex vota missa fuerunt ad singulos Cardinales Congregationi adscriptos, ut melius causam perspicerent ([7]). Erant autem initio anni 1570 Congregationis membra illustrissima: Joannes Moronus, Vitellus Vittelotius, Jacobus Sabellus, Gabriel Paleottus, Franciscus Alciatus, Marcus Altempus seu Hohen-Ems, Flavius Ursinus, Fulvius Cornaeus, archiep. Perusinus, Marc. Antonius Columna, Hugo Boncompagnus (futurus Gregorius XIII), Antonius Caraffa et Alexander Sforza ([8]). Certe collegium grave et venerabile.

([6]) Cod. *Clem.* XIII f. 118v legitur: « De bapt. haereticorum, quaestiones propositae a theologo Ill.mi D. Ludovisi Gonzagae: sect. VII de bapt » et fol. 7 habetur epistola Camerarii Pontificii Camilli Capilupi, data 13 Febr. 1570 ad Cardinalem quemdam (probabiliter Alciatum), in quo dicit se personaliter scripta de dubio circa haereticorum baptismo apportare non posse, cum nimis sit occupatus in providendis necessariis pro adventu magni Ducis ex mandato Pontificis.

([7]) Cod. *Clem. XIII* f. 8: Nota Card. Alciati vel secretarii Congregat. Concilii ad Cardinales membra Congreg.

([8]) Anno 1570 erant membra duodecim. Non est nimis difficile ex notitiis sparsis in codicibus Calistinis *Ext.* 6,7, et 17 eruere, quinam Cardinales fuerint membra Congregationis Concilii annis 1564-1602. Anno 1570 inchoante mortuus est Card. J. Bapt. Cicada.

Eius decanus Card. Moronus interfuit exordio et clausurae Concilii Tridentini ut legatus pontificius; item ut legatus Synodo interfuit Card. Altempus; tres Cardinales, Boncompagnus, Sforza, Columna fuerunt Concilii membra ut Episcopi ante acceptam purpuram; unus Paleottus eidem adstitit ut iurisperitus. Cardinales autem Boncompagnus, Caraffa, Alciatus et Paleottus noti erant utpote in iure canonico versatissimi. Praeses autem supremus, Sanctus Pius V, olim inquisitor magnus Lombardiae et membrum Congregationis, erat scientia theologica eximius.

Informatio Cardinalis Camerarii et vota theologorum Cardinalibus S. Congregationis distributa fuerunt probabiliter mense martio 1570. Certo certius quaestio tractata fuit in Congregatione parva, quae tunc temporis constabat ex praefecto vid. Card. Alciato et duobus membris Ursino videlicet et Boncompagno. Sessio coram Pontifice habita fuit die 19 Iunii 1570, in qua « facta relatione Cardinalium Patrum Sanctissimo (9) placuit sententia Congregationis, quod iste Calvinistarum baptismus verus sit, et ideo baptizati ab iis non sunt iterum baptizandi: Non enim Calvinistae discesserunt ab Ecclesia circa baptismi materiam, et servant formam ecclesiasticam, licet non reliqua solemnia » (10).

* * *

Narrata breviter historia, imprimis iuvat referre « Informationem » Cardinalis Camerarii Michaelis Bonelli, quae in codice *Clem. XIII* bis invenitur, vid. f. 5 et f. 117 sine differentia notabili. Sic sonat:

« Quoniam ex Concilii Tridentini decreto habetur canone IV sessionis septimae: *Quod si quis dixerit baptismum, qui etiam ab haereticis datur in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum, anathema sit*: maxime videtur ambiguum pluribus catholicis doctoribus, an haere-

(9) *C.m P.m. S.* (cod. *Clem. XIII* f. 5).

(10) Haec verba inveniuntur cod. *Clem.* XIII f. 5 in calce paginae, in qua habetur informatio Cardinalis Bonelli. Probabiliter sunt nota facta a Cardinali Alciato.

ticorum Calvinistarum modernorum baptismus sit verus et an vere baptizent, cum iis desit intentio etiam universalis faciendi quod facit Ecclesia. Nullam etenim vim, efficaciam et virtutem tribuunt baptismo, ut asserunt libro III *Inst. Christ.nae* cap. XIV et XV ex Ioanne Calvino, ubi negant baptismum esse sacramentum efficax gratiae collativum et peccatorum remissivum in puero; quem puerum credunt in utero matris esse iustificatum, modo a parentibus christianis procreetur. Ita quod si decedat sine baptismo, non minus ingreditur regnum. Cum itaque intentio saltem universalis requiratur ad integritatem baptismi, quam non habent nec particularem, nec universalem, nec formalem, nec virtualem, haeretici moderni Calvinistae verisimile habetur, quod non baptizant.

« Id quod humillime peroptant Catholici quidam doctores plenius intelligere et Suam Sanctitatem Reverendissimosque Cardinales supplicant super hac re decernere, an liberum sit evangelizantibus verbum Domini docere populum fidelem, quod baptizati ab ipsis calvinistis haereticis sint denuo baptizandi, an non. Quia, uti iam dictum est, illis deest tertia pars baptismi integralis, scilicet intentio ».

Ad hoc dubium non multa sunt addenda.

1° Apparet praedicatores quosdam catholicos, de Calvinistis et nominatim de Hugenotis agentes, negasse valorem baptismi ab iisdem collati, quod practice significabat declarare omnes Calvinistas iam extra Ecclesiam Catholicam baptizatos, infideles. Quod certe vehementer augere debuit odium Hugenotarum erga catholicos.

2° Denegatur Calvinistis baptizantibus simpliciter omnis intentio faciendi quod facit Ecclesia: universalis, particularis, formalis, virtualis.

3° Afferuntur capita XIV et XV *Institutionis Religionis Christianae Calvini*. Reapse in capite XIV, quod agit de Sacramentis in genere, Calvinus n. 14 docet sententiam, qua sophistica schola docet sacramenta novae legis, quae nunc in usu sunt christianae Ecclesiae, iustificare et conferre gratiam, modo non ponamus obicem peccati mortalis, esse exitialem et pestilentem, imo plane diabolicam; et in capite XV, in quo de baptismo tractatur, n. 10 asserit falsum omnino esse per baptismum solvi nos et eximi ab originali peccato et a corruptione, quae ab Adamo in universam posteritatem propagata est, cum baptismo tantummodo certi fiamus Dominum pro sua misericordia iam nobis culpam non imputare ac nos habere pro iustis et innocentibus. Et n. 22 addit non ideo pabtizari fidelium liberos, ut filii Dei tunc primum fiant, sed solemni potius signo ideo recipi in ecclesiam, quia promissionis beneficio iam ante ad Christi corpus pertinebant. In capite verum XVI

strenue defendit paedobaptismum, sed sibi bene constans n. 9 docet baptismate, veluti impresso sigillo communicari puero promissionem piis parentibus datam a Deo confirmari (11).

De recte reddita Calvinistarum doctrina nemo dubium movet. Videamus igitur vota thelogorum, quorum quinque sese opponunt collegis, a Cardinali Camerario non nominatis, unus autem consentit, videlicet Ioann. Bapt. Calderinus, poenitentiarius Sancti Petri. Quare ille ante alios audiatur.

* * *

Dicit Calderinus initio voti (12), se a Cardinali Camerario rogatum fuisse quid de hac re ardua sentiret et deinde a vicerectore poenitentiariae Silvio Antoniano mandatum accepisse ut scriptis sententiam redigeret.

Doleo me totum votum, quod per octo folia protrahitur, non integrum referre posse, non propter valorem theologicum, sed ut documentum psychologicum: est auctor antilutheranus et anticalvinianus ex integro idque ostendit sermone tumidiore.

Praemissa introductione in qua dicit se ad solvendum problema adisse S. Bibliam, ut ex antiquis haereticis, ut sunt Dathan, Abiron, Jeroboam, melius cognosceret modernos, et qua invehit in Teutonicos, qui Erasmum, bis apostatam, tamquam vitulum, forinsecus auream eloquentiam ferentem, intus vero luteam sententiam tenentem, patribus sanctissimis Gregorio Romano, Hieronymo pudicissimo et eloquentissimo, Augustino admirando Ambrosioque gravissimo anteponere non erubescunt: statim notat dubium propositum esse reformandum, et hanc conclusionem esse statuendam, licet minime sentiat cum Cypriano nec ullo modo contra Tridentinum:

« Non solum Calvinistae, sed omnes haeretici nostri temporis, qui non sunt nati ex catholicis parentibus, si redeunt ad Ecclesiam, debent modo catholico baptizari eo quod non sunt baptizati ».

Ratio autem asserti est quod omnes isti haeretici nullam habent intentionem nec universalem, nec particularem, nec formalem nec virtualem faciendi quod facit Ecclesia. Quod duplici modo demonstratur, ex S. Scriptura scilicet et Sancto Augustino.

Argumentum ex S. Scriptura sic fere procedit. Baptismus est quaedam nova generatio: quare Ecclesiae quodammodo dictum est:

---

(11) Cf. Ioann. Calvin., *Opera Omnia*, vol. II, ed. Brunsvigae 1864, col. 951, 967, 976 et 982.

(12) *Votum Calderini*: cod. *Clem.* XIII f. 29r-37r.

Crescite et multiplicamini. Quod fieri nequit sine intentione generandi, quae reapse est intentio Ecclesiae. Intentionem autem Ecclesiae haeretici moderni habere omnino non possunt, ut patet ex comparatione cum Pharaone, Nabuchodonosor, Achiore. Accedit quod poenitentiarius ex fide dignis accepit, quod in Germania multi, qui habentur ut catholici et in sanctam Ecclesiam credere gloriantur, verbum *Romanum* horrentes respuunt. Quid igitur dicendum de haereticis apertis! Nec solum deest haereticis modernis intentio faciendi quod facit Ecclesia, sed habent intentionem directe oppositam. Dum enim Ecclesia catholica secundum *Apoc.* 12, 1-2 mulier est amicta sole, pedibus lunae insistens, corona stellarum duodecim coronata, in utero habens, clamans parturiens; haeretici sunt draco rufus, qui stans ante mulierem parituram, vult eius prolem devorare. Sunt enim qui cohortes satanicas sectantes, filium mulieris in Sanctissimo Eucharistiae sacramento negant et pedibus conculcant. « Res igitur clara est, quod haereticorum intentio est Christum interficere in membris fidelium, et Ecclesiam sanctam catholicam funditus suis dogmatibus evertere. Quando igitur baptizant, nedum intendunt facere quod Sancta Ecclesia Romana facit, sed quod eorum haeretica synagoga docet, quae a diametro Sanctae Romanae Ecclesiae opponitur ».

Sic stabilito argumento accedit ad S. Augustinum: est autem argumentandi ratio sat generalis. Ad demonstrandam qua methodo procedat auctor, sufficiant verba introductoria: « Successive autem ad Sacras Litteras fundo rationem super doctrinam divi Augustini, quod duo amores duas fecerunt civitates ». Atqui. Ergo.

Absoluto duplici argumento, poenitentiarius concludit: « Ideo non solum probabili, sed violenta praesumptione catholicus praesumere debet, quod modernus haereticus numquam ad intentionem Ecclesiae baptizat. Sed dico: pone casum quod haereticus baptizat ad intentionem Ecclesiae! dico, quod casus non est plus possibilis quam si satan baptizaret in forma humana. Haereticus enim ille est satan, qui in serpente ausus est facere Deum mendacem, dicens: *Non morieminil* Multo magis studebit facere mendacem Ecclesiam. Haereticus lupus est, qui dispergit et mactat: tantum abest ut creet filios Ecclesiae ». Nec acceptat poenitentiarius obiectionem videlicet quod nec in Symbolo Apostolico nec in Tridentino adhibeatur vox *Romana Ecclesia.* Nimis enim evidens putat Ecclesiam in Symbolo et in Tridentino intentam non esse posse nisi Romanam. Accedit quod quando ipse poenitentiarius nomine doctorum plurium iuravit fidelitatem, ab ipso Cardinali Camerario acceperat bullam, in qua expresse habebatur vox *Romana Ecclesia.*

Attamen non obstantibus praedictis omnibus J. B. Calderinus non est omnino quietus de sua solutione, quam non putat omnino sedare animum. Concedit enim fieri posse ut aliquis non credat effectus baptismi reapse exsistere et tamen intendat facere quod facit Ecclesia. Et baptizatus ab eodem reapse esset baptizatus, et qui eum de novo baptizaret rursum crucifigeret Dominum secundum Pauli *ad Hebraeos* 6, 6. Hac de causa distinguit haereticum et haereticum. Libenter concedit hominem qui credat omnes articulos fidei, neget autem indulgentias, rite baptizare posse (esset enim simpliciter catholicus et haereticus secundum quid); concedit quoque Graecos schismaticos, licet vere haereticos, rite baptizare. De huiusmodi praesumi debet eos baptizare ad intentionem Ecclesiae, non autem de Calvinistis et Lutheranis. Eos enim baptizare ad intentionem Ecclesiae est possibilitas mere metaphysica, non evangelica. De istis pharaonicis, jesabelicis et antichristis nequaquam stat huiusmodi praesumptio. Et hisce dictis orationi finem facit confitendo: « Dixi, et certus sum quod ex zelo dixi. Dixerim autem: secundum scientiam iudicent hi, qui divini Thomae oculis lynceis secreta rimantur. Ad cuius angelicam doctrinam omnia fere decreta S. Concilii Tridentini sancita fuere ».

* * *

Hucusque argumenta pro thesi vid. Calvinistas modernos valide baptizare dici nequire. Et quia Calderinus invocat auctoritatem eorum qui oculis lynceis secreta divi Thomae rimantur, primum audiamus fratrem Ioannem Antonium Florianum Ord. Praed. ([13]), qui proposito dubio, primum statuit de essentia et perfectione baptismi esse tria: aquam naturalem, formam trinitariam, et intentionem. Deinde pergit:

« Quod autem intentio ministri sit de essentia sacramenti baptismi, declaratur, quia cum Christus dixit Apostolis: *baptizantes eos etc.*, ea intentione iis iussit munus exsequi, qua ipse sacramentum instituerat. Probatur etiam ex decreto S. Concilii Tridentini et Florentini. Et redditur ratio, quia aliter baptizare esset actio casualis et non humana; et quia, quando aliquid ad multa indifferens est, oportet quod per aliud determinatur ad unum, si illud effici debeat. Et quia illud, quod in sacramento baptismi agitur, potest diversimode agi, puta ad munditiem corporalem, sanitatem et ad ludum et multa alia ideo oportet determinari ad sacramentalem effectum per intentionem baptizantis. Et hoc potest, cum sit instrumentum animatum. Et sic patet quod intentio baptizantis est de perfectione sacramenti. Et quia bapti-

([13]) Cod. *Clem.* XIII f. 27r-27v.

zans duplicem intentionem habere potest: universalem, scilicet faciendi quod Christus instituit vel [facit] orthodoxa Ecclesia, quaecumque illa sit, et particularem, faciendi videlicet, quod facit Ecclesia Romano-catholica vel Graeca etc.: prima est de essentia et perfectione baptismi, non autem secunda. Nec semper requiritur intentio formalis huius, quod est facere, quod facit Christus vel Ecclesia, sed aliqua virtualis, in qua haec intentio includitur. Sicut patet de Athanasio ([14]), qui intendebat facere quod Episcopus faciebat ».

Hisce positis distinctionibus, Florianus pergit:

« Ad quaesitum ergo dico, quod si haeretici Calvinistae nullam intentionem habent, nec universalem nec particularem, nec formalem, nec virtualem circa perfectionem sacramenti baptismi, non vere baptizant nec suus est verus baptismus, quia ibi deest intentio, quae est de essentia baptismi. Si autem nullam intentionem rectam habent circa effectum sacramenti, puto quod non sit collativus gratiae et peccatorum remissivus, sed habent intentionem faciendi quod Christus instituit et quod intendit Ecclesia, conferunt quidem sacramentum sed peccant; quia non errant circa ipsum sacramentum, sed circa effectum. Et quia ex auctoritate Calvini, ut alligatum est in dubio, Calvinistae errant circa effectum baptismi, quia negant esse collativum gratiae et peccatorum remissivum, et non circa sacramentum baptismi, ut mihi videtur (quia non vidi Calvinum), ideo vere baptizant, et baptismus ab eis collatus est verus baptismus: et baptizati ab ipsis non sunt denuo baptizandi » .

Sic Florianus qui recte distinguit inter velle confectionem sacramenti et velle finem sacramenti, nec minus recte observat aliquem posse velle id quod facit Ecclesia, vel quia scit quod facit Ecclesia, vel quia scit quod faciunt alii scientes quod Ecclesia facit. Argumenta probativa autem Florianus non affert excepto exemplo Athanasii et ne semel quidem remittitur lector ad Aquinatem, lynceis oculis rimandum.

* * *

Quod deest in voto Floriani, uberius suppeditat frater Theophilus Augustinianus ([15]). Proposito dubio Cardinalis Camerarii, ad difficultatem respondet:

« Si nullam aliam rationem habent ii, qui putant vel dubitant Calvinistas non vere baptizare, mea quidem sententia, ni fallor, parvum

---

([14]) De Athanasio vide RUFIN, *Hist. Eccl.* I 14: *ML* 21, 487; SOZOMENUS, *Hist. Eccl.* II 17; *MG* 67, 978-979; BELLARM., *De Sacram. in gen.* I 28.

([15]) Cod. *Clem.* XIII f. 24r-25v.

aut nihil profecto habent. Nam quando dicunt eis deesse universalem intentionem faciendi quod facit Ecclesia, negatur. Quando probant: « Nullam vim efficaciae virtutemque tribuunt baptismo; ergo illis deest universalis intentio Ecclesiae », nego sequelam. Si autem probatur: « Quia haec est intentio universalis Ecclesiae, quam quisque habere debet in baptizando, videlicet ut credant baptismum vim efficaciae ac virtutem tribuere », dico de necessitate non requiri hanc intentionem. Non enim est necesse, ut habeatur intentio quantum ad effectum baptismi, qui est gratiae infusio, gratiae collatio, iustificatio, criminis originalis mundatio, coelestis ianuae aperitio; sed satis est ut habeatur intentio faciendi quod facit Ecclesia secundum collationem Sacramenti, ut videlicet intendat baptizans baptizare secundum debitam formam expressam exterius super debita materia, sicut consuevit Ecclesia facere secundum Christi praeceptum. Quocirca vere tunc baptizat, si intendit conferre baptismum secundum morem universalem Ecclesiae, quamvis dubitet de effectu, et credat nihil conferre nihilque effici totumque esse deceptionem ».

Positis hisce distinctionibus, quibus nil differt a Floriano, Theophilus aggreditur argumentum triplex, ex consensu canonistarum, ex consensu theologorum, e ratione theologica. Quoad primum provocat ad Hostiensem, Antonium a Butrio, Panormitanum et Ioannem de Turrecremata ([16]); quoad alterum invocat auctoritatem S. Thomae, Scoti, Durandi, Gabrielis Biel ac S. Bonaventurae ([17]). Rationes autem theologicae sunt haec:

1. Notum est Iudaeum et paganum baptizare posse. A fortiori . . .

2. Numquam Ecclesia voluit ut Armeni venientes ad Ecclesiam baptizarentur, licet Alphonsus de Castro haeresi quarta de baptismo ([18]) demonstret, eos negasse per Sacramentum conferri gratiam.

3. Pelagiani erant eiusdem sententiae ut nunc Calvinistae, teste Sancto Augustino; et tamen numquam Ecclesia mandavit ut baptizati a Pelagianis ad Ecclesiam venientes, de novo baptizarentur.

4. Si baptizati a Calvinianis de novo essent baptizandi, mala

---

([16]) Canonistas vide infra pag. 35-36 Anton. a. Butrio, *Comm. in Decretales*, vol. 4, Venet. 1578.

([17]) S. Thom. Aq., *Summa Theol.* III q. 64, a. 8; Scotus, *In IV Sent.*, dist. 6, q. 5 et 6; Gabr. Biel, *In IV Sent.*, dist. 6, q. 1, concl. 3; Durand., *Comment. in IV Sent.*, d. 6, q. 2, ed. Ven. 1571, pag. 305; Bonav. *In IV Sent.*, dist. 6, p. II, q. 1, a. 2, ed. Quaracchi, IV pag. 153.

([18]) Alph. A. Castro, Ord. Min., *Adv. omnes haereses lib. XIV*, ed. 1 Paris 1536; ed. princ. Antwerp. 1565. Libro III de baptismo haer. 4ª legitur: « Armeni ab omnibus sacramentis virtutem conferendi gratiam removent ». cf. *Denzinger* 574ª.

intentio ministri mala volentis offenderet eum qui sacramentum suscipit, quod negat S. Ioannes Chrysostomus *hom.* 95 in Ioann. dicens ([19]): « Sacerdos et linguam et manus praebet ».

5. In praedicta hypothesi argumenta Augustini contra Petilianum libro I cap. 3 ([20]) valerent contra catholicos.

Quibus argumentis expositis, sic finem frater Theophilus facit: « Ex iis ergo apparet, quod non valet: " Calvinistae nullam vim et virtutem tribuunt Sacramento: ergo non intendunt facere, quod facit Ecclesia universalis ". Dico quod tunc, quando intendit baptizare secundum canonistas allegatos, et quando exprimit exterius formam debitam, traditam a Christo et usitatam ab Ecclesia universali, in quibus verbis suis exprimitur intentio Ecclesiae, quae sufficit ad perfectionem Sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri vel recipientis sacramentum. Hoc dixerunt quidam quos non nominat S. Thomas in *Scripto*. Nec hanc sententiam reprobat in *Summa* ([21]), imo laudat et fuit sententia Hostiensis, qui loco citato ([22]) sic dicit: "Non videtur necessarium quantum ad effectum baptismi, ut ibi gratia infundatur, etiamsi non gerat in mente facere quod facit Ecclesia; imo etiamsi contrarium in mente gereret, vere baptizat, dummodo intendat dare id quod alii dant baptizantes, et formam servet". « Haec ille . . . ».

* * *

Frater Benedictus a Burgo Sancti Sepulchri, ord. Servorum, votum suum ([23]) redegit, ac si esset articulus Summae Theologicae. Recapitulata breviter epistola Cardinalis Camerarii, incipit a *videtur quod non*: et primum quidem quia Calvinistae nullam vim et efficaciam tribuunt baptismo; deinde quia haereticus utpote immundus non potest alios facere mundos. Contra autem est, quod qui utitur forma baptismi a Christo instituta et ab Ecclesia recepta cum intentione conferendi sacramentum baptismi et faciendi quod facit Ecclesia, vere baptizat. Calvinistae enim esse huiusmodi: ergo Calvinistas baptizare.

Corpus articuli constat sex notandis, quorum duo priora continent 1°: tria, videlicet materiam, formam et intentionem esse de integritate;

([19]) Ioan. Chrys., *Hom. in Ioann.* 86, 4: *MG* 59, 472; Rouet de Journel, *Ench. Patr.* 1169.

([20]) Cf. *ML* 43; 247.

([21]) *Summa Theol.* III q. 64, a. 8. *Scriptum* est Comm. in lib. Sent.

([22]) Henr. Bartolomei, Card. Ost., *Summa Aurea*, lib. III sect. de bapt. et eius effectu, n. 16, ed. Lugd. 1568, pag. 275-276.

([23]) Votum: Cod. *Clem.* XIII f. 16v-18v.

2°: intentio cum sit de integritate, per consequens aliquam intentionem esse necessariam. Deinde pergit auctor:

« Tertio notandum est, quod aliquam habere intentionem faciendi quod facit Ecclesia, potest bifariam intellegi. Primo modo explicite, secundo modo implicite. Explicite intellego, quando quis cum Ecclesia Catholica non solum credit ea vera esse, quae sunt de substantia baptismi, verum etiam quae faciunt ad effectum ipsius, itaque nullo modo discrepat ab Ecclesia, sed ei in omnibus conformatur. Implicite intellego, quando quis etiam qui dissentiat ab Ecclesia in multis, et praesertim circa ea quae non sunt de substantia, de integritate et de necessitate baptismi, licet sint de pertinentibus ad eius effectum, non tamen discrepat ab ea in collatione baptismi, creditque in his quae pertinent ad necessitatem baptismi, omnia ea quae Ecclesia credit. Et sic Calvinistae implicite habent intentionem faciendi quod facit Ecclesia, id est conferre baptismum in ea materia, quam confitetur Ecclesia et in ea forma quam Christus instituit; quae quidem forma, quoniam ab Ecclesia est approbata et ea Catholici utuntur, propterea Calvinistae dicuntur habere intentionem faciendi implicite quod facit Ecclesia, quia ista forma a Christo instituta et ab Ecclesia approbata, est ab eis recepta et ipsa utuntur.

« Quarto notandum est, quod aliud est loqui de natura et substantia ipsius baptismi, aliud est loqui de consequentibus ipsum. Esse namque seu substantia ipsius baptismi integratur illis tribus partibus iam dictis, videlicet materia, forma et intentione. Consequentia vero baptismum sunt effectus seu collatio gratiae, remissio culpae et huiusmodi. Potest ergo quis errare circa effectum baptismi, qui non errabat circa ipsius substantiam. Et ita poterit talis conferre baptismum vere. Et baptizatus ab illo est non de novo baptizandus.

« Quinto est notandum pro maiore expressione eorum quae dicta sunt, quod aliud est dicere haereticum vere baptizare, aliud est dicere haereticum baptizare efficaciter ad salutem. Nam prima pars est vera, secunda vero falsa. Veritas primae partis probatur auctoritate divi Augustini libro III *contra epist. Parmeniani* cap. 13 . . . , item lib. III *de Bapt. contra Donatistas* cap. 2 . . . ([24]). At secundae partis falsitas per eundem Augustinum probatur lib. III *de Bapt. contra Donatistas* cap. 13 . . . , et lib. VI cap. 9 . . . , et lib. IV cap. 17 ([25]).

« Ultimo notandum, quod licet ab haereticis et praesertim Calvinistis baptizatus non debeat iterum baptizari, est tamen per imposi-

([24]) Cf. *ML* 43, 72-73 et 140.
([25]) Cf. *ML* 43, 146, 204 et 169-170.

tionem manus reconciliandus, tum ut accipiat Spiritum Sanctum, tum in signum detestationis haereticorum.

« Et per haec patet solutio ad argumenta principalia ».

Ad primam difficultatem respondet fr. Benedictus negando minorem, cum Calvinistae habeant intentionem implicitam. Ad secundum autem negat maiorem: immundum non posse mundum facere principaliter, concedit; eum non posse mundare ministerialiter, negat.

Hucusque expositio Benedicti, qui docens Calvinistam salutariter baptizare non posse verisimilissime cogitat de haeretico formali haereticum formalem baptizante. Secus errat.

* * *

Iam audiamus Antonium a Monte Ilicino, ord. min. conv., qui solus est mihi aliunde notus ([26]). Erat Romae regens conventus XII Apostolorum, interfuit Concilio Tridentino ut unus ex sedecim theologis Patris Generalis, et postea lector primarius et publicus theologiae in Sapientia et Universitate Romana, et pluribus editis libris obiit 4 non. Nov. 1580, anno aetatis quinquagesimo altero ([27]).

Proposito dubio Cardinalis Camerarii, Posius statim dat responsionem: « Si Calvinistae formam baptismi integram servent in baptizandis pueris, atque aqua utantur, ita ut ibi sint partes essentiales sacramenti, verus est baptismus nec rebaptizandi aliquomodo sunt ». Deinde ut veritas propositionis magis eluceat, ex D. Bonaventura et S. Thoma explicat qualem baptizans habere debeat intentionem sequentibus verbis:

« D. Bonaventura, ut primum aggrediar, IV *Sent.*, dist. 6, p. II, q. 1, art. 2, hoc scriptum reliquit ([28]): « Necessarium est intervenire intentionem ministri, qua intendit ille actu et verbo talem effectum dare, vel saltem quod facit Ecclesia facere, vel saltem quod Christus instituit dispensare ». In iis verbis certe seraphicus hic doctor videtur innuere ministrum sub triplici dispositione, quando vere baptizat; videlicet quod interdum specialem habeat intentionem, quam habent actu vel virtualiter catholici; vel generalem, pari modo actu vel virtualiter, quam habent quandoque ministri, qui de effectu speciali sacramenti non sunt imbuti, aut quia non sunt fideles aut quia rudes;

([26]) Votum: Cod. *Clem.* XIII f. 19r-f. 22r.

([27]) Vide I. H. Thisbaralea, Ord. Min. Conv., *Supplementum ad scriptores trium Ordinum S. Francisci*, Romae 1806, pag. 88.

([28]) Ed. Quarachi IV, pag. 153. Auctore Thisbaralea Posius praeter alios libros etiam edidit *Scriptum S. Bonaventurae in 4 libros Sent.*, Romae 1569.

vel saltem habeat faciendi quod facit Christus, quod verbum, ni fallor, tangit haereticos, qui Ecclesiam nolunt agnoscere vel satanicam sequuntur, eam quae vera est et firmamentum veritatis, persequentes omnibus conatibus.

« Divus etiam Thomas III part. q. 64, a. 8, ad primum argumentum respondens, habet haec verba: « Et ideo requiritur eius intentio, qua se subiaciat principali agenti, ut scilicet intendat facere, quod facit Christus et Ecclesia ». Verum circa Ecclesiae intentionem, quam habent baptizantes, art. 10 S. Doctor notat duo, quorum alterum est sacramenti collatio et alterum est effectus sacramenti collati. Primum certe adest unicuique operanti vel ministranti sacramentum, ut opus Christi humano modo, hoc est dictu, non iocando cum fictione, vel a casu ut ebrius in actu, ita quod animus neque ad effectum sacramenti, neque ad opus Christi, quodcumque sit illud, neque ad Ecclesiam tendat; sed si rationabiliter ministretur, saltem ut caeremonia Christi ut opus evangelicum, est semper ibi sufficiens intentio, licet alterum desit, nempe gratiae collationem actualemque iustificationem mediante sacramento intendere.

« Ex iis patet veritas conclusionis, in qua asserebamus Calvinistarum baptismum esse verum baptismum et eorum pueros vere baptizatos esse nec rebaptizandos, quandoquidem habent ipsi saltem intentionem faciendi quod faciebat Christus et Apostoli, licet contrariam habeant intentionem Ecclesiae Catholicae, ut ex pertinaci animo sentiant non eadem sed longe diversa ratione ab Ecclesia se baptizare et pueros esse baptizandos. Non enim baptizanti est necessarium, ut bene sentiat de Ecclesia neque de baptismo aut de effectu baptismi, neque etiam de Christo. Sed satis est quoad sacramenti integritatem, tamquam opus Christi et confuse intendere tradere sacramentum, quia Christus ipsum instituit, et imitari Christum et Apostolos quoad formam baptizandi necessariam ».

Facta hac non nimis lucida expositione, auctor confirmat sententiam effatis quibusdam B. Patris Augustini *De baptismo contra Donatistas* IV, cap. 12; II, cap. 15; IV, cap. 25; VI, cap. 25 nec non dictis S. Fulgentii *De Fide* cap. 3 ([29]), et sacris canonibus dist. 4 *de Consecratione* ([30]). Deinde dubitationes dubitantium rescindere aggreditur hisce verbis:

« Quod autem asserunt Calvinistas intentionem Ecclesiae non habere, si loquantur de Ecclesia Catholica, profecto illis damus libenter,

---

([29]) Cf. *ML* 43, col. 166, 147-148, 176 et 214, et FULGENT., *De fide ad Petrum*, 3, 41: *ML* 65, 691.

([30]) Vide infra pag. 35-36.

quod eius sunt inimici, nec eius imitationem intendunt neque ad eumdem finem. Habent nihilominus alteram partem intentionis sufficientem, videlicet baptizandi et dispensandi baptismum Christi; et istud est satis pro pueris regenerandis ad effectum baptismi. Duplicem enim insinuant Calvinistae intentionem, alteram interiorem quia rationabiliter baptizant, alteram exteriorem in formam baptizandi, baptizantes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, veluti docuit D. Thomas parte III, q. 64, a. 8, dicens: " Et haec intentio exprimitur per verba, quae in sacramentis dicuntur, puta cum dicit: *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*"; tamen etiam si deficiat specialis intentio Ecclesiae, nec intentio baptizantis feratur ad Ecclesiam, quia hoc non est necessarium. Quin imo non desunt ex catholicis, qui putant sufficere intentionem expressam per formam. Cum ergo S. Tridentina Synodus necnon Florentina et catholici Patres omnes asserant requiri intentionem faciendi quod facit Ecclesia, est idem ac si diceret: " intentionem faciendi id quod Christus instituit ipsi Ecclesiae, et quod Ecclesia retinet tamquam opus et sacramentum a Christo institutum "; nec video necessitatem quod intentio non feratur ad Ecclesiam, sed ad illud, quod ab Ecclesia baptizando imprimis intenditur, quomodo supra dicebamus. Quod si forte haeretici gloriantur, quod eorum retinemus baptismum, et piis quibusdam hominibus hoc videatur absonum, audiant D. Augustinum *contra Gaudentium* lib. III, cap. 24, dicentem ([31]): " Nec vobis blandiamini, quod baptismum non rescindimus vestrum. Non est hoc vestrum, sed catholicae Ecclesiae, quam tenemus, unde illum quando discessistis, non quidem ad salutem sed ad perniciem vestram vobiscum tulistis », et *contra Donatistas* lib. IV, cap. 11, 17 ([32]): « Nos non concedimus haeretico baptismum; sed illius baptismum, de quo dictum est: *Hic est qui baptizat,* ubicumque invenerimus, agnoscimus" ».

* * *

Audito clarissimo Posio, quem non nimia claritate eminere exsistimo, audiamus ultimum, cuius nomen non indicatur.

Citato canone quarto sessionis VII, anonymus sic procedit ([33]):

« Quaeritur, utrum baptismus datus a Calvinianis negantibus ipsum sacramentum esse, conferre gratiam, iustificare, remittere pec-

([31]) Cf. *Contra Gaudentium* II, 10: *ML* 43, 747.
([32]) Cf. *ML* 43, 165.
([33]) Votum: Cod. *Clem.* XIII f. 39r - f. 40v.

catum; et affirmantibus puero iam iustificato in utero adhiberi tantum ad simplicem quandam resignationem, verus baptismus sit.

« Videtur adspectu primo non esse verus baptismus, qui hac nefaria mente ab impurissimis hominibus confertur, cum nihil illi minus in illo quam intentionem Ecclesiae sequi videantur; quae Ecclesia hoc sacramento intendit peccata delere sive originis vitio, sive nostra culpa contracta et fores divinae gratiae nobis aperire etc. Horum vero cum nihil sibi Calviniani suo in baptismo proponant, videntur ab Ecclesiae intentione longe recedere, et ideo ii non comprehenduntur sub proxime citato canone. Quod si quis dicat eos sequi generalem intentionem Ecclesiae, quae est per baptismum adscribere in militiam Christi, et hoc satis esse: respondendum est hoc modo dubitationem non tolli, quia ut docet D. Thomas III part. q. 63, art. 3, adscribere in militiam Christi nihil aliud est quam adiungere ad fidelium societatem et sacramentorum participationem, quae cum satis constet non intendi ab his haereticis per suum baptismum, perspicuum quoque est ipsos non habere dictam intentionem generalem Ecclesiae. Quod si quis rursum dicat, intentionem ex verbis prolatis colligi oportere, verba vero esse accipienda in eum sensum, quo Ecclesia interpretatur, cuius est potestas interpretandi Scripturas, et ideo cum verbis iisdem isti utantur in suo baptismo, quibus itidem Ecclesia, iudicandum esse utrosque habere sensum et intentionem: respondetur neque item hoc tolli dubitationem duplici de causa. Primo, quia non sit locus coniecturis interpretationum, ubi qui loquitur satis animi sui intentionem aperit, ut isti faciunt, et eam quidem Ecclesiae omnino repugnantem. Secundo, effectum omnino constat tribui debere causae illi, quae ex multis sit principalior: actus vero huius baptismi pendet tum a sermone tum ab intentione baptizantis: sed ab intentione principalius ut ab ea, cuius signum est sermo. Ergo effectus baptismi magis referri et iudicari ad intentionem debet quam ad verba, et accommodanda sunt potius verba ad intentionem quam contra intentio ad verba. Atque ita in suo robore permanet dubitatio.

« Quid igitur dicendum, si veritatem rei non ad adspectum primum sequamur? Salvo meliori iudicio respondeo nihil esse cur Calvinianorum baptismus, servata forma verborum etc. collatus, non verus baptismus asseri debeat, propterea quod theologi communiter concedunt non modo haereticos, sed iudaeos quoque ac paganos eodem modo efficaciter posse baptizare. Et tamen hi nec intendunt iustificationem, neque remissionem peccatorum per baptismum conferre; quin imo a Sacris Canonibus (34) sancitum est Pelagianorum baptismum non de-

(34) Cf. *Denzinger* nn. 53 et 229.

bere iterari, etiamsi Pelagiani negantes originale peccatum longius quam Calviniani recessisse videantur ab intentione Ecclesiae. Ergo si quorum baptismus minus recipi videtur debere, ut verus ab Ecclesia recipitur: concludendum est baptismum Calvinianorum baptismum esse, qui per aquam et solita Ecclesiae verba rite tribuatur. Ad huius conclusionis vero explicationem nonnulla notanda sunt et supponenda.

« Primum ex D. Thom. III part. q. 64, art. 8 ad 2um, ubi sic ait: "In verbis quae minister profert: *Ego te baptizo etc.*, exprimitur intentio Ecclesiae, quae sufficiat ad perfectionem sacramenti, nisi exterius exprimatur contrarium ex parte ministri vel ex parte recipientis ». Ex quo colligitur ad sacramenti robur non requiri in ministri intentione positivum actum, id est, quod intendat conferre per vim sacramenti iustificationem, remissionem peccatorum etc. et recipiens intendat hoc recipere. Non enim id necessarium est, quia determinatione divinae voluntatis aqua (forma?) baptismalis est non dependens a conditione ministri. Alioquin nemo certus esse posset de robore baptismi et sua salute, si talis intentio positiva requireretur in actu baptizandi. Pro qua re vide divum Augustinum, libro IV *contra Donatistas* cap. 4 ([35]). Sed in ministri et recipientis intentione requiritur actus negativus, id est quod nullus adsit externus actus tollens habitualem actum sive intentionem Ecclesiae, expressam illis verbis: *Ego te baptizo etc.* Nam cum minister sacramenti agat in persona totius Ecclesiae, e huius fide et habitu suppletur defectibus ministri: et satis est ut in ipso actu hic expresse non eximat se ab habitu Ecclesiae, virtute cuius actus ipsius ministri efficax est.

« Secundo supponi debet ex divo Thoma 64, a. 10, quod intentio ministri propria extrinsecus significata repugnare intentioni Ecclesiae, bifariam posse videtur. Primo modo respectu sacramenti, secundo modo respectu consequentium sacramentum. Exemplum primi sit quidam, qui illis verbis *Ego te baptizo etc.*, ioco utatur, ut alteri caput abluat, ut vulgo solemus, non ut baptismum conferat, aut huiusmodi aliquem religiosum actum exerceat Ecclesiae usitatum. Talis perversa intentio tollit veritatem sacramenti. Exemplum secundum sit qui mulierem iudaeam baptizat ea mente, ut illa sine supplicii civilis metu libidinose abuti possit. Haec perversitas mentis non adimet vim sacramento. Cur? Quia haec mens est quiddam posterius collatione ipsius baptismi; et ideo cum prius non dependeat a posteriori, collationis veritas non potest violari ab hac mente quae posterior est, et dependet a collatione ipsius baptismi; et ideo cum prius non dependeat a posteriori, colla-

([35]) *De Bapt. contra Donat.* IV, 4: *ML* 43, 156-157.

tionis veritas non potest violari ab hac mente quae posterior est, et dependet a collatione iam facta. Nam hic minister perversus exercet id quod intendit Ecclesia in actu baptismi, ut inde quasi ex consecutione habeat minus periculosum abusum mulieris dictae. Quae doctrina habetur apud Thomam etiam articulo proximo superiore ([36]). Unde colligitur distinctio, quod habere intentionem accidit dupliciter, vel contrariam collationi sacramenti, vel contrariam consequentibus collatum sacramentum. Quam D. Thomae distinctionem Scotus aliis verbis sensu eodem profert IV *Sent.* d. 15, q. 9, 1 vers. circa prim. principale ([37]): « Intentio ministri duplex est. Una ad actum quem exercet baptizando, quando videlicet intendit baptizare; et haec necessaria est omnino ad veritatem baptismi, saltem implicite. Potest enim aliquis baptizans mente et animo peregrinari aliud omnino cogitans quam id quod agit, tamen non violatur sacramenti veritas, modo non explicite proferat aliquid contrarium. Altera vero intentio est quantum ad finem actus exerciti; qui duplex est: remotus ac principalis, qui est infantem natum facere consortem regni; item proximus et non principalis et hic rursus duplex. Unus generalis, facere videlicet quod faciunt christiani; alter particularis: remittere peccatum, aperire fores gratiae etc. Finis remotus non est necessario propositus baptizandi, quia iudaeus potest baptizare et nihil tale opinari. Finis proximus generalis est necessarius, finis proximus particularis non est necessarius propter allatam causam, quia est quiddam posterius et priora non egent ad sui esse posterioribus ». Unde Scotus diceret intentionem contrariam actui et fini proximo generali tollere validitatem Sacramenti. Intentionem vero contrariam fini remoto aut proximo particulari non tollere. Quae doctrina similis est illi Thomisticae, sed aliquando obscurior, ut solet hic auctor sua omnia obscurare.

« Tertium: supponi debet ex communi schola theologorum, quod intentio duplex est: speculativa et practica. Speculativa, quae animo continetur neque extrinsecus apparet, dum res agitur, in illis verbis aut factis per quae agitur. Practica est quae apparet extrinsecus, dum res agitur, in illis, per quae agitur. Haec tollit validitatem facti, illa non tollit. Exemplo rem explico. Sit iureconsultus aliquis, qui contra communem iuris dispositionem exsistimat ad haeredis institutionem non valere haec verba in testamento rite facto apposita: « Ego ex asse haeredem instituo Titium filium meum »; sed tamen ipse testamentum con-

([36]) *Summa Theol.* III q. 64, a. 9.

([37]) Quae sequuntur non verbotenus sed quoad rem inveniuntur: *In IV Sent.*, d. 6, q. 5, n. 3 et *Report. Paris.* IV dist. 6, q. 6, n. 4; ed. Ludg. 1639, vol. VIII, p. 320 et vol. XI p. 604.

ficiens his verbis utatur absque ulla adiunctione aut detractione. Quaeritur num huius testamentum futurum sit firmum? Haud credo dubium esse, quin firmum sit. At enim cognitum est aliter hunc iureconsultum alia mente fuisse neque putasse in his verbis vim inesse instituendi haeredis operatum; practice et in opere expressa ab illo intentio est eadem, quam qui habent et utuntur. Haeredem putatur vere instituere, neque attendi oportet speculativam intentionem, quam idem ipse in animo retinet. His ita positis breviter et formaliter respondeo ad quaestionem propositam ex singulis notatis responsionem eliciendo.

« Respondeo primo. Calviniani in actu baptizandi cum nihil extrinsecus exprimant tollens habitualem intentionem Ecclesiae, significatam verbis: *Ego te baptizo etc.,* censendum est eos vere baptizare. Quod si adderetur: *Ego te baptizo etc., non tamen ut tua peccata per ipsum baptismum deleantur etc.,* aut tale quid exprimeret contrarium intentioni Ecclesiae in ipso actu, utique baptismus esset irritus. Sed nihil tale eos facere dicitur.

« Respondeo secundo. Calviniani vere baptizant, quia intentio ipsorum eadem est quae Ecclesiae. Discordant in consequentibus intentionem, quia Ecclesia baptizat ut aperiat fores gratiae, iustificet etc.; illi ut externo actu simpliciter resignent. Sed posteriora huiusmodi sunt consequentia, non destruunt priora in quibus versatur essentia sacramenti, et secundum Scotum dicemus, quod Calviniani habent intentionem actus et finis proximi generalis, qui sufficiunt ad servandam validitatem sacramenti; carent vero intentione finis remoti et proximi proprii, qui non est necessarius.

« Respondeo tertio. Calviniani vere baptizant, quia practice habent intentionem Ecclesiae, quod satis est, quamquam speculative non habent. Quod non est necessarium, ut iureconsulti exemplo docuimus.

« His ita distincte explicatis, facile perspici poterunt rationes dubitandi, quae positae initio sunt. Committitur enim in illis fallacia accidentis, quia cum ostendi deberet Calvinianos non habere intentionem Ecclesiae, non id ostenditur in propositione dubii; sed ostenditur non habere id quod aliud est ab intentione etc ».

* * *

Hucusque de theologis: iam audiamus secretarium Congretationis Ioann. Paulum Marincola. Eius relationem exstantem in *Observationibus Doctrinalibus* ad decreta Concilii Tridentini ([38]), plenam mendis

([38]) Ed. Concil. Trident., Ludg. 1633 ad sess. VII *de Sacr. in genere,* pag. 65.

typographicis, correxi iuvantibus tribus codicibus Pont. Univ. Gregorianae, de quibus alibi fusius sum locutus (39).

Relato canone quarto de baptismo collato ab haereticis, ad verbum ultimum *haereticis* Marincola notat:

« Potest dari baptismus a quocumque abscisso cum intentione faciendi quod facit Ecclesia: Victoria, *Conclus.* 28 *de Bapt.* et *Conclus.* 30 et 35 (40).

« Sed quaesitum fuit hodie, quid dicendum est de baptizatis a Calvinianis, qui nullam vim et effcaciam tribuunt baptismo, sed negant illum esse Sacramentum efficax gratiae collativum et peccatorum remissivum: an sint rite bapizati et propterea non rebaptizandi.

« Hanc quaestionem, ut refert D. Thomas in III parte, q. 67, a. 5 et Sotus in IV *Dist.* 4, q. unica (41), a. 3, indecisum reliquit Augustinus lib. III cap. 13 *contra Parmenianum* (42), sed eam postea determinavit: textus in capite *A quodam Iudaeo* et in capite *Non illud* de Consecratione, dist. IV (43). Quibus probatur, quod confertur verum Baptisma, quando fit cum invocatione Sanctissimae Trinitatis, etiamsi fiat sine intentione, quod per illud baptizatus regeneretur ad vitam aeternam. Nihil igitur refert, si Iudaeus vel paganus vel haereticus sit, qui baptizat, dummodo servet formam, et intendat baptizare, non abluere vel madefacere.

« Quod ampliatur procedere, etiamsi talis baptizans neget virtutem baptismi, vel ignoret Ecclesiam, vel credat esse truffam: Innocent. in cap. primum num. 9 et Hostiensis, *ibidem* libr. III, et Abbas in cap.

---

(39) Sunt. codices Apud 1589, 1591 et FC 654, iniuria attributi Cardinali Ioann. Ant. Fachinetti, postea Innocentio IX. Cf. *Gregorianum*, 38 (1957), pp. 484-487.

(40) Franc. a Victoria O. P., *Summa Sacramentorum*, Valladolid 1561, Venet. 1579 et alibi: n. 28: Mali ministri an conferant vera sacramenta? et n. 35: An in baptismo requiratur intentio baptizandi?

(41) Dom. de Soto O.P., *Comm. in Libr. Sent.*, Salam. 2 vol., 1557-1560 *loc. laud.*: « Utrum non baptizatus possit sacramentum baptismi conferre? ». Editio Veneta *Commentarii* anni 1584 dedicata est Antonio Cardinali Caraffae.

(42) Quod Augustinus in medio reliquit est, num *infidelis* seu *nonbaptizatus* possit baptismum conferre, cf. *Contra Ep. Parmen.* II 13, 30: *ML* 43, 71: « Et haec quidem alia quaestio est, utrum et ab iis, qui numquam fuerunt Christiani, possit baptismus dari: nec aliquid temere inde affirmandum est sine auctoritate tanti Concilii, quantum tantae rei sufficiat. De iis vero qui ab Ecclesiae unitate separati sunt, nulla iam est quaestio, quum et habeant et dare possint, et quum perniciose habeant pernicioseque tradant extra vinculum pacis. Hoc enim in ipsa totius orbis unitate discussum, consideratum, perfectum et firmatum est ».

(43) *Decret. Gratiani* III de Consecr., dist. IV c. 24: *A quodam Iudaeo* et c. 33: *Non illud*.

Licet Graecos de baptismate num. 5 ([44]). Late Ioannes de Turrecremata in cap. *Non illud* per totum, et in cap. *Hi de quibus* et in cap. *Satis ostendimus* de Consecratione distinct. IV ([45]). Divus Thomas in III parte quaest. 67, art. 5 et in IV *Sentent.*, dist. 6, ubi etiam Richardus ([46]); Antoninus in *Summa* in tertia parte, tit. 14, cap. 13, § 10 ([47]); Sylvester: *Baptismus* III num. 2 et 12 ([48]); *Rosella,* Baptisma III num. 8 et 9 ([49]). Et satis est intendere quod facit Ecclesia, non Romana vel haec aut illa, sed quod Christus ordinavit et facit Ecclesia Catholica, quaecumque sit illa, Antoninus in dicta § 10 *Summae* ([50]). Sic Augustinus, *de Baptismo* III n. 18 ([51]).

« Sufficit ergo ad collationem veri baptismi, quod baptizans (quisquis ille sit) sanae mentis sit, habeat intentionem Ecclesiae, et membris polleat, quibus et formam proferat et opus exerceat, nempe lingua et manu: Sotus in *loco* supra *allegato,* quaest. unica, art. 3 ([52]).

« Et ita fuit resolutum in Congregatione illustrissimorum Cardinalium coram S. Domino, dicente Eius Sanctitate, quod Calvinistae non errant in forma baptizandi, sed tantum circa effectus die 19 Iunii 1570. Bene ergo baptizant isti moderni Calvinistae; nec ab iis baptizati amplius sunt baptizandi, ut alias censuit ([53]) Congregatio ».

([44]) Innocent. iv, *In III decret.*: de bapt. cap. 1, n. 9; ed. Veneta 1570 pag. 270; Henr. Bartolomei, Card. Hostiens., *Summa Aurea, libr. III,* sect. de baptismo et eius effectu, ed Ludg. 1568 n. 3 et 16, pp. 374 et 375-376; Nicol. de Tudeschis *O.S.B.*, Abbas Panormit., *Comm. in III Decretalium*: de bapt. et eius effectu, cap. 6.

([45]) Ioann. de Turrecremata, *Comment. in Decr. Gratiani,* Lyon 1519 et saepius.

([46]) Richardus a Mediavilla, *Super quattuor libros Sententiarum,* IV d. 6, a. 4, q. 2; ed. Brix. 1591, pag. 70.

([47]) S. Antoninus, *Summa Theol.*, p. III, tit. 14, cap. 13, § 10 « de intentione baptizantium », ed. Veneta 1571, III f. 135v, *b.*

([48]) Sylv. Prierias, *Summa Sylvestrina* seu *Summa Summarum* i. v. *Baptismus* nn. 1 et 11-12.

([49]) B. Trovamala, *Summa Rosella* i. v. *Baptismus* III nn. 8 et 9, edit. Venet. 1495, fol. 45v.

([50]) S. Antoninus, *loc. laud.*: « Requiritur intentio faciendi quod facit Ecclesia in baptizando. Quod non est sic intelligendum, "quod facit Ecclesia Romana, aut ista vel illa", sed "quod Christus ordinavit et facit Ecclesia Catholica, quaecumque illa sit ». Quia sicut nos intendimus facere quod facit Ecclesia nostra et nulla alia, similiter intendunt facere Graeci et haeretici, quod facit illorum Ecclesia et nulla alia ».

([51]) Augustin., *De Baptismo* III, 13, 18: *ML* 43, 146.

([52]) Dom. a Soto, *loc. laud.* art. 3: « Constituimus omnem scilicet hominem, nemine excepto, posse baptizare, dummodo sit sanae mentis, et intentionem habeat Ecclesiae, et membris polleat, quibus formam proferat et opus exerceat, nempe lingua et manu ».

([53]) Ut patet verba *ut alias censuit* admittunt duplicem interpretationem, eamque contrariam.

Hisce verbis finem facit relatio secretarii (54) S. Congregationis. Quod autem S. Pius V approbaverit sententiam Congregationis, non solum novimus ex testimonio Secretarii et ex notula autographa probabiliter Cardinalis Alciati in calce informationis Cardinalis Camerarii, ut supra retuli pag. 19, sed etiam ex notulis marginalibus eidem informationi, cuius habemus duo exemplaria, adiectis. In uno exemplari, cod. XIII f. 5, legimus: « Sanctitas Sua concorditer (55) cum sententia Congregationis Concilii censuit, i. e. (56) per eos vere baptizari » et paululum inferius: « Sua Sanctitas censuit non rebaptizandos »; in altero autem, cod. XIII f. 117, notatur: « S. mus D. Noster etiam ex sententia Congregationis censuit eos vere baptizare », et in fine paginae: « S.mus D. Noster, etiam ex sententia Congregationis Concilii censuit eos non essere iterum baptizandos ». In notulis marginalibus fol. 117 attentionem movet vox *etiam*. Apparet enim Pontificem alias quoque rationes habuisse, cur staret pro validitate baptismi Calvinistarum.

CONCLUSIONES

Narrata historia reportatisque documentis hucusque latentibus vel neglectis, faciamus quasdam conclusiones.

1. — Sacra Congregatio Concilii instituta ad urgendam exsecutionem Synodus Tridentinae, mox facta est Congregatio Cardinalium Tridentini Interpretum (57). In primis decem lustris inde a sua origine Congregatio fere millies et septingenties Concilium est interpretata (58), at quasi semper in rebus disciplinaribus, rarissime autem in re fidei, quod per se erat Summo Pontifici reservatum. Quod ultimum die 19 Iunii 1570 reapse accidit. Iure merito notat Fagnanus *in I Decret.* Const. *Quoniam* n. 24 Synodum Tridentinam non determinasse accurate, *qualis* esse deberet intentio illa faciendi quod facit Ecclesia, illud autem factum fuisse a Cardinalibus Interpretibus. Agebatur autem de re non solum theorice sed etiam practice

(54) J. P. Marincola: ipse solus est qui indicat diem!
(55) *concorditer*: lectio incerta.
(56) *i. e.*: lectio dubia.
(57) Cf. *Gregorianum*, 38 (1957), pp. 56-58.
(58) Cf. *ibidem*, 39 (1958), p. 120.

gravissima, ut scite quoque suspicatus est Lud. von Pastor in sua historia notissima Pontificum ([59]).

2. — Quod prae ceteris mirationem movet, est serenitas et tranquillitas, cum quibus tota causa peracta est. Si excipis votum Poenitentiarii S. Petri, Ioannis Baptistae Calderini, in omnibus disputationibus fere nullibi apparet, rem baptismalem reapse tractatam fuisse in sphaera fulguris gravida, in mediis pugnis hugenoticis, quo tempore ipse archidux Nivernensis, rebus hugenoticis maxime implicatus, in Urbe degebat ([60]): cedunt arma togae, stomachus cerebro, offensio emotionis plena rationi fide et traditione illustratae. Nullibi apparet quoque disputatum fuisse de consequentiis practicis decisionis: agitur enim de quaestione dogmatica, ubi agnoscenda est ipsa veritas sine glossa, utrum sequelae sint humanitus loquendo faustae an nefastae.

3. — Varia vota sese inter se feliciter complent quod ad demonstrationes attinet, quibus conclusio probatur. S. Augustinus, ut patet, locum peculiarem occupat; non soli theologi magni audiuntur, sed etiam canonistae; e traditione ecclesiastica iure urgetur factum, quod iudaeus et paganus baptizari possunt, et quod potuerunt baptizare Pelagiani, errantes et ipsi circa effectum baptismi ([61]). Quod vero spectat ad explicationem canonis quarti Tridentini de baptismo, omnes (ne poenitentiario Calderino excepto quidem) tenent intentionem solum respicere actum baptismalem, nullo modo effectum actus: aliis verbis ad validitatem baptismi tantum requiri, ut baptizans velit illum actum ritualem ponere, quem vult Ecclesia, minime ut per illum actum velit illos effectus obtinere, quos obtinere vult Ecclesia. Ubi vero explicari debent verba Tridentina: *quod facit Ecclesia,* praevalere videtur opinio, videl. voce *Ecclesiae* non significari Ecclesiam Romanam, sed

([59]) Ed. germ. vol. VIII pp. 149-150; ed. ital. vol. VIII p. 141.

([60]) Cf. supra not. 6.

([61]) De intentione et de controversia baptismali vide A. Piolanti, *I Sacramenti,* Romae 1956, pp. 231-253.

Ecclesiam Christi in genere, quaecumque ista sit. Libentissime hac in re accedo ad sententiam poenitentiarii Calderini, Concilium reapse intendere Ecclesiam Romanam: velle autem facere quod facit Ecclesia illa Romana, non solum accidit, quando quis sese conformat in modo agendi eidem Ecclesiae, sed etiam quando sese conformat iis, qui hac in re cum Ecclesia Romana concordant, seu ut aiunt, ope intentionis implicitae.

4. — In voto anonymi attingitur punctum mihi non adeo perspicuum. Docet enim baptismum esse invalidum, si minister calvinista, debitam adhibens materiam utensque forma Trinitaria praescripta, adderet: « Non tamen volo ut tibi detur peccatorum remissio ». Anonymus autem non sibi omnino constare mihi videtur. Libenter concedo baptismum esse invalidum, si formae adduntur verba, quibus destruitur ipsa substantia actus baptismalis v.g. « Haec verba solum ioci causa profero », minime vero ubi baptizans repudiat effectum. Intentio enim relate ad effectum, non est de essentia sacramenti. Nil igitur, etsi excluditur positive effectus, destruitur quod pertinet ad substantiam baptismi. Haec autem dicta sint salvo meliore iudicio; et facile concedo, ubi expressis verbis excludatur effectus sacramentalis, baptismum practice considerari debere ut dubium.

5. — Prosperus Fagnanus, Congregationis Concilii Secretarius inde a mense aprili 1613 usque ad mensem maium 1926 (*), non solum de re nostra egit *In I Decret.*: const. *Quoniam* n. 24, ubi attingit quaedam historica, sed etiam *in III Decret.*: de bapt. et eius effectu, cap. *Si quis*, ubi aggreditur quaestionem theologicam et canonicam nota sua acribia. Quod in redigendo hoc capite, quo omnia fere retractantur, quae in votis supra relatis leguntur, Fagnanus usus est documentis a me modo inventis, iam statim apparet ex eo quod ad explicandum statum quaestionis, ad litteram transcribit *Informationem*

(*) Cf. *Gregorianum* 39 (1958) pp. 770-772.

Cardinalis Camerarii, quin ullo modo addat undenam hoc *dubium* acceperit. Nec etiam suam conclusionem confirmat decisione Congregationis a Pontifice approbata; sed finem facit dicendo n. 18: « Itaque ad dubium videtur posse responderi, baptismum Calvinistarum esse verum baptismum. Quae tamen omnia subicimus censurae Sedis Apostolicae, a cuius decisione ne latum quidem unguem discedere intendimus ». Quod eo magis mirum movet, quia in loco laudato *in I Decret.* expressis verbis narrat Congregationem Concilii auctoritate sibi tributa censuisse ministros Calvinianos recte baptizare ab iisdemque baptizatos non esse rebaptizandos. Quidquid id est, dissertatio Fagnani *de baptismo et eius effectu* a nullo theologo negligi potest, non solum quia est dilucide conscripta abundatque documentis, sed etiam quia limpide ordinateque in ea componuntur illa omnia, quae anno 1570 in Congregatione Concilii longe et late fuerunt discussa.

6. — Non multos annos post decisionem anni 1570 res quoque discussa fuit in S. S. Congregatione Sancti Officii. Die 8 Febr. 1597 in hoc supremo Dicasterio decisum fuit: « Baptizati ab haereticis in forma Ecclesiae non rebaptizantur, sed supplentur defectus, ut orationes, exorcismi et unctiones, et muniuntur sacramento confirmationis, quatenus non fuerint confirmati », et die 5 mart. 1606: « Nobilis Gallus baptizatus ab haereticis Calvinistis et petens rebaptizari sub conditione et suppleri solemnitates exorcismorum: Sanctissimus, auditis votis, dixit non esse rebaptizandum, et ei signanter mandavit ut scrupulos deponat » ([62]). Eodem modo etiam Sanctus Robertus Bellarminus respondet, anno 1613 interrogatus de Armenis redeuntibus ad Ecclesiam ([63]), licet Armeni teste ipso

([62]) Cf. C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums,* ed. 5, Tuebingen, 1935, pp. 366-367. Documenta desumpta fuere ex period. *Analecta Ecclesiastica,* vol. II pp. 409-410.

([63]) Cf. X. M. Le Bachelet, S.J., *Auctarium Bellarminianum,* Paris 1913, pp. 619-1620. Erat S. Rob. Bellarminus membrum Sancti Officii.

Bellarmino in *Haereticorum Indice* ([64]) denegassent sacramentis vim gratiam conferendi. Quod autem nil novi sub sole sit atque historia constet eventibus repetitis, docet responsum S. Officii datum die 21 Dec. 1949 et die sequenti a Pio Papa XII approbatum ([65]) ad dubium: « Utrum in diiudicandis causis matrimonialibus, baptismus in sectis Discipulorum Christi, Presbyterianorum, Congregationalistarum, Baptistarum, Methodistarum collatus, posita necessaria materia et forma, praesumendus sit invalidus ob defectum requisitae in ministro intentionis faciendi quod facit Ecclesia vel quod Christus instituit, an vero praesumendus sit validus, nisi in casu particulari contrarium probetur? ». Responsum autem fuit *negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam. Quod autem reapse agitur de historia repetita, patet ex doctrina in America Septentrionali semper magis sparsa, vid. in huiusmodi sectis vera baptismata non exsistere, quia ministri negant per eadem reapse conferri gratiam, et hac de causa matrimonia inter huiusmodi « putative » baptizatos inita solvi posse privilegio Paulino.

7. — Ut notum est, S. Congregatio Concilii tunc temporis decisiones suas non publici iuris faciebat ([66]). In *libris decretorum* S. Dicasterii decisio non invenitur: incipit enim codex primus inde ab anno 1578. Sed quod magis mirum est, etiam in libro primo epistolarum, nullum habetur decisionis vestigium: ratio videtur, quod Cardinali Camerario vivae vocis oraculo sit data responsio. Erat autem Romae decisio nota Cardinalibus quoque Congregationi Concilii non addictis et iurisperitis etiam laicis, ut patet ex manuscriptis bibliothecae Cardinalis Bellarmini et iurisperiti Prosperi Farinacci ([67]). In libro autem *de Synodo Dioecesana*, quod Benedictus XIV edidit, iam Summus Pontifex, libro VII, cap. 6, n. 10, legimus:

([64]) Cod. Trevir. cat. 792, fol. 329v. *De Indice Haereticorum* vide *Gregorianum*, 15 (1934), pp. 187-214.

([65]) Cf. *A.A.S.*, 41 (1949) p. 650.

([66]) Cf. *Gregorianum*, 38 (1957) pp. 56-58.

([67]) Cf. *ibidem*, pp. 61 et 70-73.

« Numquam tamen Episcopus dubiam pronuntiet baptismi validitatem ex eo solum quod haereticus minister, cum non credat per illum deleri peccata, illum non contulerit in remissionem peccatorum, adeoque non cum intentione illum conficiendi, prout a Christo Domino fuit institutum: iam enim S. Pius V decidit, ex hoc titulo non esse iterandum baptisma. Valori enim sacramentali non officit privatus ministri error, cui praevalet generalis eiusdem intentio faciendi quod Christus instituit, seu quod fit in vera Christi Ecclesia: quae omnia testantur acta Concilii Ebroicensis anni 1575 ». Quae ultima notitia est pretiosa. Nam in dioecesi gallica Ebroicensi (Évreux) anno 1575 quaestio hugenotica erat ad ordinem diei; et insuper clare demonstrat quomodo Sacra Congregatio Concilii ope Synodorum Provincialium et Dioecesanarum, sibi revisioni commissarum, decisiones suas urgere et ius stabile creare potuerit ([68]). Prae ceteris autem decisio anni 1570 innotuit iteratis editionibus decretorum Concilii Tridentini a Gallemartio procuratis una cum decisionibus Cardinalium Tridentini Interpretum ([69]), ubi ad can. 4 de baptismo notatur: « S.D.N. Pius V probavit sententiam Congregationis Concilii dicentis Calvinistarum baptismum verum esse; et ideo baptizati ab iis, non sunt iterum baptizandi ». Licet enim liber Gallemartii anno 1621 in indicem esset relatus, tamen per duo saecula in Belgio, Gallia, Germania, Hispania, saepe saepius de novo edebatur cum debita approbatione ecclesiastica, et mirum in modum, licet illegitime, contulit suum, ut decisio Pii V in iis imprimis regionibus spargeretur, ubi maior erat necessitas.

([68]) In Concilio Rothomagensi (Rouen) anni 1581 communicata fuerunt dubia proposita Romano Pontifici, Unum erat: « An necesse esset baptismi caeremoniis supplere in haeretico Calvinista, cum ad fidem revertitur? Respondit (Pontifex) caeremonias baptismi supplendas esse, praecedente in adulto abiuratione haeresis et reconciliatione ». In Concilio autem prov. Cameracense (Cambrai) anni 1587 legimus cap. 9: « Baptizati ab haereticis, si constare possit formam non esse servatam, in forma Ecclesiae consueta baptizentur. Alias etiam si sint adulti, post abiurationem haeresis et reconciliationem cum Ecclesia Catholica, solae caeremoniae, exorcismi et orationes, ut in pueris, adhibeantur ».

([69]) Cf. *Gregorianum*, 38 (1957), p. 70, n. 60 et 39 (1958), p. 117.

P. Fulbert Cayré A. A.

LA MYSTIQUE DIVINE COURANTE D'APRÈS SAINT AUGUSTIN

ou

La Sagesse priante, âme des « Confessions » et règle de l'action

De quoi s'agit-il ici? De nettes précisions s'imposent au départ. Ce n'est pas du mysticisme naturel, dont on a tant parlé de nos jours, qu'il va être question. Nous avons en vue un état d'âme chrétien supérieur, fruit de grâces éminentes, familières aux Pères, et dont les Confessions de saint Augustin sont la traduction vivante. Cet ouvrage en fournit même une explication authentique, l'action du Saint-Esprit. Il est un chef-d'œuvre religieux plus encore que littéraire. La mystique qui en est l'âme peut se définir: « Une haute intimité actuelle avec Dieu, connu comme vivant en l'âme par la grâce, avec quelque expérience surnaturelle de sa présence ».

Nous appelons *intimité* une certaine facilité d'accès, caractérisant la famille et l'amitié: le chrétien est introduit par le baptême dans la famille de Dieu, et par les vertus théologales il entre dans son « intimité », quand elles sont pratiquées avec une certaine perfection. En disant *actuelle*, nous dépassons ce qu'on pourrait appeler « mystique implicite »: soit les dispositions intérieures qui soutiennent l'intimité présente, si fondamentale qu'elles puissent être; soit les activités qui en sont comme les fruits nécessaires et qui se prolongent dans la vie apostolique ou son rayonnement. Cette intimité actuelle est dite *haute*, à bien des titres, mais très spécialement à cause d'une action supérieure de la grâce, couramment attribuée aux

dons du Saint-Esprit et dont la sagesse est le couronnement normal dans la doctrine de saint Augustin.

Quant à *l'expérience*, à laquelle certains attachent tant d'importance depuis plusieurs siècles, disons, par précaution contre les piétistes et illuminés modernes, qu'elle est rattachée, non pas à une émotion sensible, mais à une facilité supérieure dans l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité. Sainte Thérèse a insisté certes sur ses expériences et elles furent providentielles en elle: elles ont soutenu aussi la lutte contre les pseudomystiques. Ces précisions ne se trouvent pas toutes chez les anciens, qui sont plus proches de saint Paul, mais cette parenté spirituelle, dans une atmosphère de vie chrétienne intense, compense bien des lacunes chez les disciples d'un tel maître.

Saint Augustin s'inspire de lui partout éminemment; sa piété se fonde sur une foi très éclarée par l'Esprit-Saint touchant Dieu, le Christ et l'Eglise. Cependant l'évêque d'Hippone, pour l'exposer, utilise une philosophie dont la mission est purement auxiliaire, mais qui tient dans son oeuvre une place très importante, par les racines qu'elle enfonce dans les profondeurs de l'âme. L'Aréopagite ne l'égalera pas à ce point de vue; mai comme lui, il mettra l'accent sur la vérité divine, dans les *Noms divins* par exemple, et jusque dans les ténèbres de la théologie négative. L'expérience de Dieu, chez eux, est rattachée à une connaissance qui la soutient et qui l'éclaire, par la piété, en la stimulant. Voilà les traits fondamentaux de la mystique d'Augustin. Ils ne suffisent pas cependant à la caractériser, où du moins ils appellent des précisions que nous emprunterons à l'ouvrage le plus expressif de son âme, les *Confessions*.

Le caractère historique des « Confessions » a été bien établi de nos jours et il n'y a pas à revenir sur cette évidence (1).

---

(1) Sur l'*historicité*, outre les réfutations directes de la thèse d'Alfaris, voir P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, 1950.

La part que tient la philosophie en cet ouvrage a été exagérée par les uns, plus justement liée par d'autres à la théologie (2). Tout cela reste hors de cause: le caractère mystique de l'ouvrage est aujourd'hui généralement reconnu. Mais il est rare qu'on en saisisse toute l'importance, soit qu'on le ramène à quelques rares fragments du volume, soit qu'on le réduisse à une vague sentimentalité ou à une pure intellectualité.

Les difficultés s'évanouiront sans peine, croyons-nous, si nous précisons bien d'abord, I, d'après les Confessions mêmes, en quoi saint Augustin dépasse Plotin, qu'il utilise aussi, mais qu'il oppose expressément lui-même à saint Paul quant à l'esprit; or, en mystique chrétienne, l'esprit est tout.

Il sera aisé, ce pont établi, de montrer qu'il y a dans les Confessions, sans détriment pour les modalités supérieures, une forme courante d'intimité avec Dieu, II, et qu'elle est elle-même le fruit d'une action éminente de l'Esprit-Saint, III.

Cette doctrine éclaire de grands traités, qui ne sont pas mystiques à proprement parler, comme la *Doctrine chrétienne*, la *Trinité*, la *Genèse à la lettre*, la *Cité de Dieu*, IV. D'où son importance. Mais il faut avant tout la distinguer du plotinisme.

I. *Le fait du mysticisme des « Confessions ».*

Comment est dépassé le néo-platonisme? Saint Augustin a consacré à ce sujet tout le livre VII des Confessions. C'est bien de Plotin et de ses disciples qu'il s'agit dans les personnages appelés *platonici*. Le R. P. Henry a fixé les passages des Ennéades qui sont littéralement cités (3). M. P. Courcelle a confirmé les affirmations de cet auteur en évoquant l'influence de saint Ambroise, qui avait assimilé, pour le réfuter, le néo-platonisme de Plotin et celui de Porphyre (4). Il reste à déterminer la portée de cette influence.

---

(2) Voir E. Gilson, *Introduction à l'étude de S. A.*, 1929; rééd. 1943.
(3) Voir *Vision d'Ostie*, Paris, 1938.
(4) Voir Courcelle, *op. cit.*, p. 93-138.

Saint Augustin a déclaré en propres termes avoir été dès lors guéri définitivement du matérialisme qui l'obsédait encore sous les influences manichéennes subies pendant si longtemps ([5]). Ce gain est d'ordre surtout métaphysique et les considérations qui accompagnent le récit de cette initiation ([6]). montrent l'importance qu'y attachait l'évêque écrivant les Confessions dix ans plus tard.

Ces réflexions sont enchassées entre deux chapitres qui ont manifestement une portée religieuse considérable. L'un décrit la découvert d'une vérité dépassant l'esprit au point qu'il ne peut se fixer sur elle ([7]). L'autre rappelle cette impuissance et néanmoins cherche une voie intérieure qui permette de l'approcher; il y distingue cinq degrés: le corps, l'âme sensible, le sens interne, la raison, l'intelligence pure ([8]). Il atteint ici la vérité d'un regard tremblant: « pervenit ad id quod est, in ictu trepidantis aspectus » ([9]).

« Ce qui est », *id quod est,* est le réel qui dépasse l'esprit et qu'Augustin découvre par l'exprit: il n'est pas seulement l'Etre; il est aussi la Vérité. Mais au terme de la voie platonienne, Celui que trouve saint Augustin, ce n'est pas le Dieu de Plotin, car il est aussi Céateur, et il a droit à tous les honneurs personnels dus à Dieu. Or, cet Etre-Vérité n'est pas « trouvé » par la seule force de l'esprit, même aiguisé par la philosophie néoplatonicienne. Saint Augustin est ici catégorique et voilà le fond de sa thèse en ce domaine. Déjà les réserves faites à propos du Logos, dans le même livre, sont formelles ([10]). Mais les quatre derniers chapitres de ce Livre VII sont plus précis encore ([11]). Qu'est-ce à dire? Il y a entre

---

([5]) *Confessions,* l. VII.
([6]) *Ibid,* c. XI-XVI, 17-22 en particulier.
([7]) *Ibid,* c. X, 16. Cfr. « Non *stabam frui* Deo meo: Sans jouissance stable de mon Dieu ». XVII, 23.
([8]) *Ibid,* c. XVII, 23.
([9]) *Ibid.*
([10]) *Ibid,* c. IX, 13-15.
([11]) *Ibid,* c. XVIII-XXI, 24-27.

la divinité et l'humanité une distance infranchissable aux seules forces de la créature: s'est Dieu lui-même qui se donne en une condescendance infinie dans la personne du Verbe incarné. Voilà la grande règle du mystère chrétien. Même si, par la raison, l'homme découvre la région où Dieu habite, il ne peut s'y établir, pour en jouir, qu'avec l'aide du Christ.

Si nous voulons traduire cette doctrine en formules rigoureuses, nous dirons que l'homme, par l'exercice de la raison, peut prouver l'existence de Dieu; mais il ne peut s'unir à lui que par la grâce, don gratuit du Sauveur. Dans cette union, saint Augustin inclut le fruit d'une condescendance spéciale, à laquelle doit s'ajouter, du côté de l'homme, une correspondance supérieure, dans l'ordre de la piété. En d'autres termes, ce que la philosophie de Plotin n'a pu réaliser, le christianisme le fait, mais saint Augustin a ici en vue un *christianisme intégral*: celui-ci comporte, non seulement la grâce baptismale et l'aptitude à accomplir des actes méritoires pour le ciel, mais une effusion des dons du Saint-Esprit qui en donnent une certaine jouissance dès ici-bas. C'est un mysticisme authentique, divin, qui s'affirme là, et qui marque une supériorité radicale, non seulement sur la doctrine néoplatonicienne, mais sur la simple adhésion aux vérités chrétiennes, si ferme qu'elle soit. C'est l'amour qui assure la stabilité dans la possession de Dieu.

Le mot capital, en ces pages denses et nuancées, est sans doute le verbe *frui, jouir,* qui dès le début marque le partage de la philosophie et de la religion ([12]). C'est en vain qu'il cherchait à «jouir» de Dieu sans médiateur: *jouir* désigne, en style augustinien, l'union à Dieu par amour ([13]), car l'homme ne peut jouir légitimement que de Dieu. Cela peut s'entendre de toute vie chrétienne, mais conduite en une haute ambiance spirituelle, la seule qui puisse réaliser dans la foi une posses-

---

([12]) *Frui* est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. *Doctrina christ.*, l. I, c. IV, 4.

([13]) *Ibid.*, c. V, 5.

sion béatifiante, au moins à quelque degré, la perfection en ce domaine restant le privilège de la vie future.

Cette perfection relative, fruit de la charité, est un don du Christ, Dieu incarné, modèle de l'humanité indispensable en ce domaine. L'orgueil des philosophes est dénoncé partout en ces pages ardentes, penetrées de mysticisme ([14]). Le plotinisme avait enflé Augustin d'orgueil: seul le Christ lui apprit l'humilité: il lui donna l'amour qui édifie, *aedificans caritas* ([15]) et qui introduit dans la patrie glorieuse où l'on goûte Dieu, seul capable d'assimiler sa créature, *tu mutaberis in me* ([16]). C'est bien d'une réalisation actuelle, véritable bien que partielle, que parle Augustin pour les âmes dociles à la grâce de Christ.

Cette note spirituelle est encore renforcée dans les derniers chapitres du livre VII; avec une chaude ardeur religieuse Augustin relève en finissant ce qui manque aux philosophes, par contraste avec les auteurs inspirés, notamment avec saint Paul, dont la chaleur surnaturelle le saisit: « Cela, ces livres ne le contiennent pas. Elles ne contiennent pas, ces pages, ce visage de piété, les larmes de la confession, votre sacrifice, l'esprit en tribulation, le coeur contrit et humilié, le salut du peuple, la cité épouse, les arrhes de l'Esprit-Saint, le calice de notre rachat » ([17]).

Voilà quelques sources de cette *fruition de Dieu* que donne la vie chrétienne intégrale, mystique, car c'est son âme mystique qui inspire à Augustin ces réminiscences, à propos de ses premières grandes expériences religieuses, largement amplifiées sans doute, mais écho sincère de l'âme de l'évêque, qui les rappelle ici dix ans plus tard. L'essentiel de la méthode de Plotin était une ascension intellectuelle, produisant seule

---

([14]) *Confess.*, l. VII, c. XVIII-XIX, 24-25.
([15]) *Ibid.*, c. X, 16.
([16]) *Ibid.*
([17]) *Ibid.*, c. XXI, 27.

une vision de Dieu. Pour Augustin, l'ascension est une simple préparation aux dons divins. Dieu se montre au chrétien, mais par grâce, par condescendance.

Telle est aussi la portée profonde de la *Vision d'Ostie* ([18]) et la raison de sa valeur exceptionnelle: les préliminaires du récit ne sont que les éléments préparatoires de l'expérience vecue ensemble par la mère et le fils, bien que selon des modes différents, selon l'état profond des esprits et de coeurs. Le point essentiel est la communication que Dieu fait de lui-même: «*loquatur ipse solus*» ([19]). Tout ce qui vient d'être dit par Augustin lui-même, à propos de ses expériences plotiniennes de Milan, il l'aurait dit, à plus forte raison et avec plus d'énergie encore, à propos du fait d'Ostie, si l'idée avait pu lui venir qu'on mettrait en doute son caractère chrétien, en oubliant toute l'atmosphère religieuse bien supérieure qui marquait celui-ci. Faut-il rappeler tous les progrès réalisés? la conversion, la retraite de Cassiciacum, le baptème, le départ imminent vers l'Afrique à la poursuite d'un idéal tout chrétien et tout ce qu'a évoqué un auter décent à propos de cette « vision d'Ostie »? ([20]).

Ce n'est pas Monique seule qui reçut un tel don, comme on l'a insinué. Du reste, qui assure qu'ils en ressentirent les mêmes effets, en dépit des ressemblances relevées par le récit? Les modalités de la grâce sont infinies, et un homme appelé comme Augustin à une mission doctrinale universelle, qui dure encore, a pu, sous des impressions apparemment identiques à celles de sa mère, recevoir des lumières et des inspirations d'une tout autre qualité que celles de sa compagne de prière, arrivée, elle, au terme de sa carrière et sa mission.

Dans la scène d'Ostie, les citations scripturaires sont aussi nettes, sinon plus, que les reminiscences plotiniennes, et elles

---

([18]) *Confess.*, l. IX,, c. X, 24-26.
([19]) *Ibid.*, 25.
([20]) PAUL HENRY, S. J., *La Vision d'Ostie*, 1938.

portent sur le fond plus que sur des préambules ([21]). Mais plus que tous les détails, c'est l'ambiance chrétienne, religieuse, spirituelle, de tout ce texte qui est décisive et doit couper court aux hésitations. Enfin, remarquons-le, les Confessions ne sont, ni un simple récit historique, ni un pur exposé de philosophie, mais une oeuvre chrétienne de piété et de prière, ce qui donne un sens très pur à des pages comme celles que nous évoquons. Le plotinisme n'y est pas assez net pour en effacer la note de vie chrétienne qui caractérise la seule mystique. Ajoutons qu'il y a une vraie parenté spirituelle entre la vision d'Ostie et l'union religieuse intérieure décrite au terme du livre X, en une expérience où ne paraît aucune philosophie. C'est sur celle-ci que nous allons insister.

II. *Les modalités du mysticisme d'après saint Augustin.*

A. — Le livre X des Confessions est bien, pour l'évêque d'Hippone, le centre de son oeuvre spirituelle capitale et de son expérience religieuse. Même après la faveur d'Ostie, antérieure de dix ans, 388, il y eut en son âme de grands progrès dans l'assimilation du surnaturel. Les prédications du prêtre, depuis 391, et une littérature scripturaire abondante en sont les témoins. Le commentaire, d'abord prêché, du Sermon sur la Montagne le montre allant au coeur de l'Evangile. A quelque date qu'on le fixe, d'autre part, le sermon 29 sur la « confession » condense une thèse qui lui sera toujours chère, même si cette doctrine n'a pas de lien direct avec l'ouvrage sur ce sujet: « Il y a, dit-il, la confession de *la louange* et celle *du repentir* », et l'on comprend, à le lire, que la première nommée est bien la première en valeur, si nécessaire que soit l'autre en cette vie mortelle. Dans l'ouvrage, le saint a, de fait, assez humblement avoué ses fautes passées les plus secrètes, pour mieux s'adonner à l'autre confession, la louange divine, et c'est bien celle-ci qui va dominer toute la fin de cette oeuvre, sur un plan dont le livre X présente la trame vivante, très unie en sa variété.

Les premiers chapitres en exposent en quelque manière la théorie, après une chaude présentation d'ensemble, en un style presque

---

([21]) Au n. 25 en particulier.

rythmé, évoquant l'émotion du saint devant pareil thème et la richesse d'un tel sujet:

« Que je Vous connaisse, ô Vous qui me connaissez!
Que je Vous connaisse comme je suis connu!
Vertu de mon âme, entrez en elle, aménagez-la pour Vous,
pour Vous posséder sans tache ni ride.
C'est là mon espérance, pour cela que je parle;
et cette espérance est ma joie, quand saine est ma joie.
Quant aux autres intérêts de cette vie,
ils sont d'autant moins à pleurer qu'ils tirent plus de larmes!
et d'autant plus à pleurer qu'on pleure moins sur eux!
Car Vous avez aimé la Vérité,
puisque celui qui la pratique vient à la lumière!
Je veux la réaliser, cette vérité,
dans mon coeur, devant Vous seul, par la confession!
dans mon livre, devant des témoins nombreux! » ([22]).

Le chapitre II lui fait écho presque sur le même ton.

L'auteur cherche ensuite les lois de cette prière et les profits qu'il en attend, pour lui comme pour les autres, tant le sujet lui tient à coeur, c. III, 3-4, c. IV, 5-5. Au terme de cet exposé, qui est aussi une prière, il revient au coeur du sujet: présence de Dieu en l'âme et néanmoins transcendance inviolabile. Le saint avait, au livre III, exprimé ceci par un double comparatif (*interior intimo meo et superior summo meo,* c. VI, II); ce qui ne l'empêchait pas, au livre IV, de parler de cette présence en Dieu au positif (*intimus cordi est,* c. XII, 18). Ici, en cet exposé doctrinal qui ouvre le livre X, il ajoute une note essentielle sur la sainteté de Dieu: il la déclare inviolable: « *te novi nullo modo posse violari* » c. V, 7). Ce trait s'ajoute ici à une connaissance de Dieu vivante, quoiqu'indirecte (*per speculum,* en un miroir); il caractérise le mysticisme chrétien tel qu'Augustin le décrit dans les Confessions, dès les premiers chapitres et jusqu'à la fin. Il en donne ici une formule suggestive: « Moi-même à mon tour, si méprisable que je me trouve devant Vous, et bien que je me juge cendre et poussière, je sais quelque chose de Vous qui j'ignore de moi. Assurément nous Vous voyons en un miroir, obscurément, et non face à face. C'est pourquoi, tant que je poursuis loin de Vous mon pélerinage, Vous m'êtes moins présent que moi-même. Mais ce que je sais, c'est que Vous êtes absolument incorrupti-

([22]) *Confess.,* l. X, c. 1, 1.

ble ». (*Ibid*, c. V, 7). Cette incorruptibilité divine se traduit chez nous, d'après cet aveu, en un sens très aigu de la sainteté de Dieu. Voilà le fond du mysticisme chrétien.

B. — A ce thème religieux fondamental s'ajoutent diverses notes qui en avisent la ferveur, en particulier un sens profond de la réalité de cet Etre tout spirituel qu'est l'Infini divin. Et pour marquer ce réalisme, saint Augustin recourt à des images frappantes, tirées de notre vie sensible, mais qui sont ici de simples symboles. Par deux fois, au début et à la fin d'une longue analyse de la vie de l'esprit en l'âme humaine, saint Augustin trouve dans notre vie sensibile elle-même un point d'appui expressif de la réalité divine, si transcendante qu'elle soit. Ces pages sont classiques, même en spiritualité, et il faut les citer ici:

> « Qu'est-ce que j'aime lorsque je Vous aime (mon Dieu)?
> Ce n'est pas d'un instant!
> ni la grâce d'un instant!
> Ce n'est pas la lumière que voilà, si chère aux yeux!
> ni les mélodies de mille cantilènes!
> Ce n'est pas cela que j'aime lorsque j'aime mon Dieu!
> Et pourtant j'aime une certaine lumière!
> et une certaint voix et une certaine odeur!
> et un certain mets et une certaine étreinte,
> lorsque j'aime mon Dieu!
> car il est lumière, voix, odeur, mets, étreinte de l'homme [intérieur!
> Voilà ce que j'aime, lorsque j'aime mon Dieu! » ([23]).

Voilà le début de l'élévation à Dieu par la *mémoire*. Lorsque, à la fin de cette longue recherche intérieure, Augustin trouvera Dieu, aux cimes de sa vie spirituelle, en son âme même, ou plus exactement par son âme, mais au delà, en Dieu même (*in Te, supra me!*) ([24]), il reconnaîtra alors à Dieu une présence active, qui est à la fois d'ordre supérieur, celui-ci rejoignant le mysticisme: « Vérité, Vous présidez partout, face à ceux qui Vous consultent, et Vous, répondez à la fois à toutes les consultations, même diverses » ([25]). Arrivé là, Augustin entonne un nouvel hymne, où le regret du passé est tempéré, par les joies de la découverte la plus grande qui soit, celle de Dieu présent en

---

([23]) *Confess.*, l. X, c. VI, 8.
([24]) *Ibid.*, c. XXVI, 37.
([25]) *Ibid.*

son âme. Ce chant de haut lyrisme mystique devrait être dans toutes les mémoires des chrétiens cultivés:

« Combien tard je Vous ai aimée, Beauté ancienne et si
[nouvelle!
Je Vous ai aimée bien tard!
Voilà que Vous étiez au dedans de moi, et moi j'en étais loin!
Et c'est au dehors que je Vous cherchais!
Et sur la grâce de ces choses que Vous avez faites,
moi, sans grâce, je me ruais!
Vous étiez avec moi, et moi je n'étais pas avec Vous!
Elles me retenaient loin de Vous,
elles qui ne seraient pas, si elles n'étaient en Vous!
Vous avez appelé et crié et forcé ma surdité!
Vous avez étincelé, resplendi, chassé ma cécité!
Vous avez embaumé, j'ai respiré et j'aspire à Vous!
J'ai goûté de Vous et j'en ai faim, j'en ai soif!
Vous m'avez touché et j'ai pris feu pour Votre paix! » (26).

Certains ne voient en ces pages que du lyrisme humain. Mais il y a bien autre chose: l'exultation sans fausse note, en un tel domaine, n'est pas explicable par le seul génie. C'est le fond de la pensée qu'il faut voir et il s'agit là d'une grande vérité surnaturelle. Or, sur ce plan, seul le souffle de l'Esprit donne et les clartés étincelantes, et les ferveurs brûlantes que supposent une pénétration de foi et une profondeur de charité qui ne sont pas de l'homme. D'autant que tout l'ouvrage en est émaillé. L'exultation à ce degré, dans le regret comme dans la louange, est un don de Dieu. Il y a sans doute autre chose dans les Confessions, mais ce trait devait être relevé.

C. — La seconde partie du Livre X de cet ouvrage nous présente l'expérience religieuse de saint Augustin sous une autre forme, plus émouvante encore. L'insistance sur l'image des sens visait surtout à en accuser le réalisme, tout en le rattachant aux activités les plus hautes de l'esprit, c. XXIII-XXVI. La suite du livre s'attache aux mouvements intérieure de l'âme sur le plan moral, et cet exposé occupe douze chapitres, XXVIII-XXXIX.

Il s'achève à son tour, au chapitre XL, sur une expérience religieuse de Dieu présent en l'âme. Cette page est, elle aussi, un des joyaux spirituels des Confessions. Le témoignage est ici entièrement dégagé de

(26) *Confess.*, l. X, c. XXVII, 38.

la philosophie. Il décrit une grâce toute spirituelle, très absorbante, sinon extatique. Il s'agit là d'une expérience unitive, aussi gratuite, prenante et efficace qu'à Ostie, et d'ailleurs limitée en durée, bien que renouvelée.

Ce chapitre XL résume tout le livre X en tant que recherche de Dieu, le Dieu Vérité auquel l'homme accède par des voies intérieures: voie intellectuelle de la mémoire; voie morale de la lutte contre les passions ou la concupiscence. Saint Augustin, au terme de sa course, a conscience que Dieu l'a bien aidé en cet effort: « Où n'avez-Vous pas marché avec moi, ô Vérité, m'enseignant ce que je devais éviter et ce que je devais désirer, tandis que j'en référais à Vous, autant que je le pouvais et que je Vous consultais sur ce que je voyais ici-bas » ([27]). Mais dans sa recherche, Augustin a le souci prédominant du recueillement intérieur, où il trouve de vraies joies spirituelles: « Et cela, je le fais l'action surnaturelle: « Et parfois (mon Dieu) Vous m'introduisez, autant que je puis, je me dégage; c'est dans cette volupté que je trouve refuge. Et dans toutes ces choses que je parcours en Vous consultant, je ne trouve d'asile assuré qu'en Vous, en qui se rassemblent toutes mes dispersions, sans que rien de moi s'écarte de Vous » ([28]). Telle est l'ambiance intérieure, tels sont les « recueillements » qui préparent une grâce bien plus haute.

Cette grâce est décrite en une seule phrase d'entretien avec Dieu, dont chaque mot a une large portée, évoquant un aspect nouveau de l'action surnaturelle: « Et parfois (mon Dieu) Vous m'introduisez, au dedans, en un sentiment fort inaccoutumé, en je ne sais quelle douceur qui, si elle s'achève en moi, sera un je ne sais quoi qui ne sera pas cette vie ». Il faudrait un long commentaire. On remarquera ce présent — « Vous m'introduisez » — qui évoque un fait renouvelé, — *aliquando* — sans permanence d'ailleurs. C'est Dieu qui agit ici par voie d'amour, complétant celle de la vérité evoquée dans tout le chapitre. La douceur produite est ineffable et fait penser à la vie éternelle. Plus encore qu'à Ostie, l'atmosphère est celle de la prière, dans une soumission totale. Dieu se révèle d'une manière qui défie la description: le pénétrant psychologue et lettré écrit par deux fois dans la même phrase: *je ne sais*. Retenons donc surtout la note absorbante, sinon extatique, de cette haute expérience religieuse.

Le caractère élevé de cette grâce est confirmé par le contraste avec la banalité des obligations courantes: « Mais je retombe ici sous des

---

([27]) *Confess.*, l. X, XL, 65.
([28]) *Ibid.*

pesanteurs accablantes; et je suis de nouveau absorbé par les habitudes; je suis tenu et je pleure bien, car je suis fort tenu. Tant s'impose le fardeau de l'accoutumance! Ici je peux être et je ne veux pas; là je veux être et je ne puis pas! Malheureux ici et là ». Il n'y a aucun pessimisme en cette réflexion, mais un sens aigu des distances entre les tracas de la vie commune, même d'un évêque, et les splandeurs de la vie d'oraison, à certaines heures dont Dieu seul a le secret.

En maints autres textes la piété d'Augustin prend une forme chantante. Il y a, dans les Confessions, d'innombrables passages lyriques, dont l'ispiration est plus haute que celle du simple génie humain. Dan le court chapitre suivant, le saint entonne comme des chants d'action de grâce à Dieu, au Dieu qui l'a délivré de ses maux. Ces hymnes s'adressent d'abord au Christ, seul Médiateur et Sauveur ([29]), puis, avec tendresse encore, au Père: « De quelle manière Vous nous avez aimés, tendre Père, qui n'avez pas épargné Votre Fils unique, mais qui, pour nous, l'avez livré aux impies! Comme Vous nous avez aimés » ([30]). Et dans la même phrase, dense, émue, il groupe aussitôt les traits essentiels de notre rachat par le Sauveur « victorieux et victime, victorieux parce que victime ».

D. — Ces nuances ne doivent pas voiler, mais plutôt mettre en lumière l'essentiel de la prière augustinienne. Sous quelque forme qu'elle se présente, elle est la glorification de Dieu par une louange fondée sur la foi, mais épanouie en charité. Il faut rappeler ici la notion qui en a été donnée au début de cette étude: une haute intimité surnaturelle avec Dieu présent en l'âme par la grâce et reconnu comme tel. Ce qui domine ici, c'est la tendance spontanée à envisager les vérités de la foi dans la lumière de l'amour de Dieu. Ces traits sont, en réalité, partout sous-jacents dans les Confessions, même s'ils ne sont pleinement mis en lumière que dans les derniers livres. Le fait est manifeste, mais on n'en a pas assez montré la valeur exceptionnelle comme soutien de la dévotion. C'est elle qui assure la montée progressive des âmes.

Le converti de Milan, combattant les manichées à Rome, ne mettait pas encore en grand relief le mystère des Trois Personnes. La page qui lui est consàcrée, dans les « Moeurs de l'Eglise catholique », c. XIV, 24, n'a encore rien des chaleureux développements qui lui seront donnés plus tard. On remarquera cependante que le dogme est bien situé là, déjà, dans une atmosphère de piété, qui s'épanouira chez le prêtre,

([29]) *Confess.*, l. X, c. XLIII, 68.
([30]) *Ibid*, XLIII, 69.

et plus encore chez l'évêque, en un vaste programme intérieur de vie apostolique: tel celui qu'élaborent les Confessions et leurs derniers livres. La forme priante accentue fort heureusement leur note religieuse, qu'il faut d'ailleurs préciser: sans nier l'aspect théologique, bien relevé par M. Courcelle ([31]), il faut y signaler la piété, qui en est peut-être le trait saillant aujourd'hui le plus oublié.

Appelons cette note *théologale*. Saint Augustin en est le maître par excellence, parmi les anciens, après les apôtres, tant il a le souci et le génie de faire rayonner la foi en l'animant par la charité. Le Dieu qu'il a en vue partout, c'est le Dieu de la Révélation, un Dieu concret et personnel, le Dieu unique, Père, Fils et Saint-Esprit. Il est rare, cependant, que, dans les premiers livres de l'ouvrage les Trois Personnes soient évoquées à part. L'entretien s'y développe le plus souvent avec le Dieu unique en qui les Trois Personnes sont une seule et même nature, transcendante. La présence de Dieu est rappelée, à l'occasion même des égarements du converti, en des formuls splendides qui étonnent ou qui surprennent en de telles pages. A propos de son adhésion au manichéism, il déplore son éloignement de Dieu ([32]), et cependant il le proclame présent en l'âme, dans une formule qui semble le situer au delà ([33]), pour mieux respecter sa transcendance; elle n'exclut pas d'ailleurs sa présence intérieure, d'après une expression, plus concise encore, du livre suivant: « Dieu est au fond du coeur » ([34]).

Une autre forme augustinienne de la confession est l'etude spirituelle de l'Ecriture, en vue de l'apostolat. C'est une foi priante et rayonnante, au sens chrétien du mot, qui en est l'âme. Il s'y est même essayé dès la fin des Confessions, en s'appuyant sur un thème qui lui est cher, les premiers versets de la Genèse. Ils lui fournissent la matière des longues considérations qui remplissent les livres XI et XII. Le saint reprendra bientôt ces thèmes qui lui sont chers dans un ouvrage spécial, sur la « Genèse étudiée à la lettre » (P. L., 34: col. 245-485). Les Trois Personnes divines y seront expressément présentées, dés les débuts du premier livre, c. II-VIII, 4-14, et l'on peut voir en cette insistance comme le fruit des intuitions de sa prière à la fin des Confessions. Le Saint-Esprit tien en effet ici une grande place au dernier livre, et cela devait être évoqué ici.

Nous trouvons en ces pages, ou le recours aux allegories est ma-

---

([31]) P. Courcelle, *Confessions*, (Recherches sur les C. de S. A.), p. 13-29.
([32]) Ubi ergo mihi tunc eras? et quam longe! *Conf.* l. III, c. VI, 11.
([33]) Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo. *Ibid.*
([34]) Intimus cordi est. *Conf.*, l. IV, c. XII, 18.

nifestement exagéré, les explications les plus directes et pénétrantes de l'etat d'âme que nous déscrivons. Le saint les attribue en propres termes au Saint-Esprit agissant dans les âmes par ses dons les plus éminents, surtout la sagesse qui est la syinthèse vivante de tous. C'est précisément elle qui est son oeuvre de choix dans les âmes. Elle trouve là sa meilleure expression sous la forme laudative et son explication la plus sûre: elle est la forme courante de la mystique augustinienne que nous avons en vue. Le dernier livre des Confessions apporte ici des clartés, décisives sur l'action intérieure de l'Esprit.

III. *Mystique et action supérieure du Saint-Esprit.*

Le livre XIII des Confesisons est déroutant à première vue; mais si l'on en saisit la trame, il est très enrichissant, décisif même, sur le plan spirituel du sujet traité ici. Il se présente comme un commentaire de l'oeuvre des six jours de la Genèse. L'accent y est mis très nettement sur l'action du Saint-Esprit dans le monde, en particulier dans les âmes. Les créatures évoquées par la Genèse ne sont, pour le saint, qu'une occasion d'exposer la doctrine traditionnelle de l'influence divine dans les âmes. Il faut, par ailleurs, se rappeler le plan général de ce livre, si l'on veut en suivre le développement, d'autant que la pensée ne se rattache que d'une façon artificielle au texte de l'Ecriture.

La première moitié du livre, c. III-VIII, est consacrée toute entière à la lumière, oeuvre du premier jour qui évoque, aux yeux de l'auter, les purs esprits, oeuvre de lumière par excellence, et plus encore le Saint-Esprit lui-même, qui a pour mission propre de faire participer les esprits créés à la lumière divine, notamment à la lumière surnaturelle. Ces pages ardentes, souvent splendides, envisagent moins l'Esprit en lui-même que son action sanctificatrice: sa mission en l'homme est de former l'amour de Dieu, en combattant d'abord la concupiscence, VII, 8. C'est l'amour spirituel qui est la vraie force de l'homme, IX, 10. Le chrétien baptisé est, en fait, associé à Dieu par l'action de l'Esprit, XII, 13. D'où l'éminente dignité du chrétien, transformé par lui, quand il est soumis à son influence, XIII, 11 (35). Saint Augustin a manifestement en vue ici tous les chrétiens, dans la mesure où ils sont dociles à l'action du Saint-Esprit et celle-ci est toute entière ordonnée à un exercice supérieur de la foi, de l'espérance et de la charité. Cette haute piété théologale est décrite ici même avec enthousiasme, mais par des rapprochements de textes scripturaires qui

(35) Les chapitres XIII et XIV, 14 et 15, condensent parfaitement cet esprit.

sont moins destinés à prouver la doctrine (elle est bien connue par ailleurs) qu'à la vivifier. Il y a cependant là un abus manifeste, excusé par l'intention apostolique et l'intérêt qu'y prenaient alors les fidèles, même cultivés ([36]).

Très grave est de nos jours le danger d'intellectualisme en ce domaine. L'idéal proposé ne se réalise en ce monde que par une étroite collaboration de Dieu et de l'homme. Précisément, en cette fin de son ouvrage, saint Augustin va mettre l'accent sur les grands moyens dont Dieu se sert, en ce travail intérieur de sanctification. Après la lumière, oeuvre du premier jour, les autres vont être évoquées en un sens symbolique, tout différent de celui qu'y recherche la science. Les réalités ne sont là qu'une occasion et un moyen imagé d'exposer une doctrine puisée en d'autres textes de l'Ecriture, puis réalisée dans la vie, notamment chez les chrétiens avancés, que l'auteur a ici bien en vue.

Le saint trouve un sens symbolique à toutes les oeuvres de l'Hexaméron, car pour lui, le récit biblique, si réaliste soit-il, est un hymne au Créateur. Aprés la glorification de la lumière, longuement présentée, il chante

— l'*Ecriture,* symbolisée par le firmament, 2e jour: c. XV-XVI;

— *les lois morales,* modérant les passions, comme les Continents arrêtent les Océans, 3e jour: c. XVII;

— *les hautes lumières* de l'esprit, représentées par les astres qui ornent le firmament, 4e jour; c. XVIII-XIX;

— *le baptème et les sacrements connexes,* liés aux eaux comme les premiers vivants de la création, 5e jour: c. XX;

— enfin, *l'homme transformé* par l'Esprit- Saint, comme les premiers parents sortis purs des mains du Créateur, 6e jour: c. XXI-XXVI.

Ce n'est pas d'exégèse qu'il s'agit en ces appels à l'Ecriture. N'en retenons que la doctrine spirituelle, exposée en ces textes inspirés, où Dieu nous fournit un symbole. Certaines images sont très riches, d'ailleurs, notamment celles du 4e jour, qui évoquent aux yeux du saint toute une mystique, non seulement au sens large d'allégorisme, mais au sens fort, théologique, d'action supérieure du Saint-Esprit, en l'âme fidèle. Cette action est partout exposée dans les Confessions, mais elle l'est très spécialement è propos de l'oeuvre du 6e jour. En cette

---

([36]) Après l'exposé oratoire et mystique du ch. XIII, 14, le ch. XIV, 15, présente l'aspect « théologal » de cette doctrine classique. Le mot *thèologal* évoque la piété, fruit des trois grandes vertus, tandis que *théologique* suppose l'effort scientifique, dans l'ordre surnaturel, connu par la révélation.

analyse de l'Hexaméron augustinien, nous nous en tiendrons à ce dernier point, qui serre de très près notre sujet.

Comme il l'a fait pour l'oeuvre du premier jour, saint Augustin s'attarde à celle du 6e, parce qu'il y trouve comme l'achèvement de la thèse mystique développée en ce volume. Un premier développement très court, comme une introduction, c. XXI, 29-31, invite aux renoncements, par la maîtrise des passions, sans laquelle on ne peut entrer dans la vie (37) e le saint donne aussitôt de celle-ci une description très vivante (38). On sent en ces pages une vraie hantise du divin chez l'auteur de ces thèses; l'imprévu des applications qui sont faites des textes inspirés ne s'explique bien que par une saisie profonde de la réalité divine. L'étrangeté même de certaines adaptations verbales semble voilée aux yeux du saint, tant il est saisi lui-même par la grandeur du sujet évoqué, qui est, non seulement spirituel, mais surnaturel et divin au sens fort du terme: pour l'exprimer, les formules humaines sont débordées.

L'autre thème cher à saint Augustin, le principal, c. XXII-XXVII, est celui de la création de l'homme à l'image de Dieu, qui amène de nouveaux développements touchant le fond de la vie spirituelle commune. Le Docteur s'élève ici d'un trait jusqu'au plan divin où se trouve l'homme transfiguré par l'Esprit sanctificateur (39). Il donne aussitôt un certain nombre de règles touchant ce pouvoir de juger qui appartient aux parfaits et dont il fait grand cas. Ce n'est pas un pouvoir legal et disciplinaire qui est ici établi, mais une série d'applications spirituelles, régles d'action de haute portée, fondées sur un sens chrétien supérieur dû à l'Esprit-Saint-lui-même, dont l'auteur a conscience d'être ici l'interprête (40). Voilà sans doute l'un des sommets du livre et de tout l'ouvrage. Ces règles n'ont pas une garantie officielle dans l'Eglise; elles sont cependant bien fondées sur le témoignage d'un saint qui fut lui-même un instrument de Dieu en état de dire comme saint Paul: « Puto autem quod et ego Spiritum Dei habeam ». On pourrait multiplier les textes connexes dans l'oeuvre augustinienne. Il a paru plus nécessaire d'en dégager les principes constituant cette mystique courante dont toutes les Confessions portent le témoignage et dont ces chapitres font en quelque sorte la théorie.

Le commentaire augustinien de l'oeuvre des six jours s'achève ici

---

(37) *Confess.*, l. X, c. XXI, 29-30.
(38) *Ibid.*, c. XXI, 31.
(39) *Ibid.*, c. XXII, 32.
(40) *Confess.*, l. XIII, c. XXIII, 33-34.

sur une récapitulation générale qui est une belle explication du mot de la Genèse, 1,31: *Et erant valde bona* (41). Retenons-en la conclusion, XXXI, 46. Le rôle du Saint-Esprit dans la vie chrétienne s'y affirme avec netteté, ce qui est précisément l'objet principal de notre étude. L'auteur vient de montrer la bonté de l'oeuvre créée, et une fois de plus il a rejeté de très haut, en quelques mots décisifs, le dualisme manichéen; mais vite il s'élève pour montrer Dieu vivant dans les saints par son Esprit (42). Il invite le croyant à établir une hiérarchie de valeur entre les vérités, et à donner à celles de la foi cette priorité vitale qui se traduit en amour. La fin de ce chapitre est en ce domain d'une clarté éblouissante.

Après avoir écarté l'erreur dualiste qui appelle bien ce qui est mal et inversement, Augustin montre qu'il est insuffisant d'appeler bien ce qui est bien: il faut, en outre, reconnaître Dieu dans ce bien. Cela, Dieu ne le realise, de fait, que par son Esprit, dans l'amour. Et son action se situe très haut, moralement (43). Toute la doctrine est ici développée dans une atmosphère spirituelle supérieure, celle des vertus théologales, relevées elles-mêmes par les dons du Saint-Esprit. La philosophie sans doute y a sa part, mais ce qui est de son ressort même est engagé dans un mouvement plus vaste, dont l'Esprit-Saint tient les commandes. Le livre XIII des Confessions donne ainsi, en quelque manière, la clé de tout l'ouvrage.

Nombre de ces pages, qui paraissent être de purs jeux de mots, irriteraient moins les savants préoccupés avant tout de preuve rigoureuse, s'ils n'oubliaient eux-mêmes l'esprit dans lequel elles ont été écrites. Le saint voulait avant tout animer spirituellement une vie intérieure profonde, dans une atmosphère de piété et de contemplation, en vue même de l'apostolat: sorte de pastorale très élevée dans la prière, pour soutenir l'action au service de Dieu. L'ouvrage tout entier est le témoin de cet esprit, mais le dernier livre en fournit l'explication théologique ancienne, dont la spirtualité moderne a redécouvert la valeur, *l'action superieure des dons du Saint-Esprit*. Le dédain dont ces pages sont parfois l'objet est immérité aux yeux de ceux qui vivent cette doctrine. Mais il y a plus encore.

---

(42) *Confess.*, l. X, c. XXXI, 46.
(42) *Ibid.*, c. XXVIII-XXXI, 43-46.
(43) *Ibid.*, fin 46: trois cas suggestifs.

IV. *Les Trois Personnes, dans la pensée chrétienne.*

La place que tiennent les Trois Personnes divines dans les *Confessions* a été maintes fois signalée par nous-même ([41]). Mais il faut aller plus loin. C'est là, en réalité, le fond de la doctrine de saint Augustin, quand il suit les appels intérieurs de sa piété, plutôt que les exigences de la controverse. Quand le pélagianisme surgit, vers la fin de sa vie, il fut en état de le combattre, parce qu'il y avait été préparé de longue date par des pieuses méditations sur les plus grands mystères. Or, celles-ci avaient été providentiellement centrées sur les Trois Personnes. Elles l'attirent, non seulement dans la prière, mais dans la recherche doctrinale, qui bénéficie elle-même de cette haute inspiration.

Bornons- nous en ce domaine aux plus grandes oeuvres doctrinales de l'épiscopat, entreprises sans intention polémique directe. Quatre se présentent immédiatement à l'esprit: la *Doctrine chrétienne*, dont les premiers livres sont à peu près contemporains des Confessions; la *Trinité*, commencée peu après; la *Genèse selon la lettre*, contemporaine aussi, oeuvre monumentale de recherche doctrinale sur le premier chapitre de la Genèse; la *Cité de Dieu*, entreprise quelque dix ans plus tard. Elle n'est pas une oeuvre de controverse à proprement parler, en dépit des circonstances qui en ont amené la composition. Dans la première partie, l'auteur ne discute pas avec les païens; il les juge à la lumière de la foi, livres I à X. La seconde partie est une vraie théologie historique de l'Ancien Testament, dans huit livres sur douze, et les quatre derniers sont déjà dominés par les perspectives eschatogiques, même le XIX[e], dont maintes pages ont une portée doctrinale très actuelle.

([44]) « Le Christ dans les Confessions », art. de *l'Année théologique augustinienne*, 1953, p. 232-259. Voir aussi *Introduction doctrinale* aux *Confessions*, trad. Combès, edit. Lethielleux, réédit. 1957, p. VII-XX; elle reproduit plusieurs pages de l'article ci-dessus.

A) En réalité, avec un sens chrétien d'une admirable profondeur, l'auteur parle à des croyants en vrai croyant, à l'occasion des problèmes que les fidèles se posent sur l'avenir de l'humanité. Il les résout en penseur chrétien, plus qu'en historien. Son oeuvre n'est ni une prière, ni une philosophie de l'histoire: c'est une spéculation vivante, haute théologie historique, où le mystère du temps est spécialement envisagé dans l'humanité, objet elle-même des maternelles attentions d'une Providence formant les élus avec leur libre collaboration. L'insistance sur les origines et sur la fin élève constamment l'auteur au-dessus des contingences; cela lui permet, à l'occasion de faits qu'il trascende sans effort, d'ouvrir des aperçus d'une portée éternelle, que l'on a souvent fixés en des bornes trop étroites. Cette remarque vaut, avec des nuances, pour les quatre ouvrages signalés. Le premier pose nettement le probleme en son ensemble.

La *Doctrine chrétienne* expose, en effet, une pastorale dans l'esprit des Confessions, soit qu'elle ait inspiré cette note à la fin des Confessions, soit qu'elle s'en ispire. La thèse initiale de ce grand traité de Pastorale, sur la *fruition de Dieu,* évoque mainte page du livre X des Confessions ou du livre XIII: « Jouir, c'est s'attacher de coeur à un être, pour lui-même » ([45]). Or, cet être qui doit être aimé pour lui-même, précise-t-il aussitôt, ce sont les Trois Personnes divines dont l'humanité doit jouir pour elles-mêmes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit: « En effet, les réalités dont on jouit sont le Père, le Fils et Saint-Esprit, Trinité identique à elle-même, Unique et souveraine Réalité, bien commun de tous ceux qui en jouissent. Est-elle une réalité? N'est-elle pas plutôt la cause de toutes choses? Si tant est que ce terme même de « cause » puisse la désigner? Car il n'est pas facile de trouver un nom qui convienne à une Réalité si pleinement éminente; à moins

([45]) Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam: l. I, IV, 4.

pourtant de définir *Trinité* cet Etre unique, Dieu, de qui tout procède, par qui et en qui tout existe (*Rom.*, 36) ». ([46]).

Le dogme trinitaire est donc bien mis à la base de cette théologie qu'on peut bien appeler vivante, parce qu'elle expose la vie de Dieu, mais aussi qu'elle y associe l'homme dès le départ. Le saint Docteur y revient encore après l'exposé des attributs divins, qui exigent la purification de l'homme comme condition de sa possession béatifiante: « C'est pourquoi, vu que nous sommes destinés à jouir sans fin de cette Vérité dont la vie est immutable, et qu'en elle le Dieu Trinité, créateur de l'univers, veille sur sa création, nous devons purifier notre esprit pour le rendre capable de voir cette lumière et de nous y attacher après l'avoir vue. Considérons cette purification comme une marche et comme une navigation vers la patrie: à celui qui est partout présent on ne va pas en effet par un mouvement local, mais par de saints désirs et de bonnes moeurs » ([47]).

La morale est, elle aussi, rattachée, dès le départ de l'exposé, c. XXII, 20, à ce principe de la fruition, qui en pose les bases et qui en éclaire les ultimes applications, c. XXXIII-XXXIV, 35-38. Ici, comme précédemment, les Trois Personnes sont bien mises en relief: l'action du Père est évidemment fondamentale; le Verbe devient surtout notre voie par l'Incarnation; l'Esprit-Saint est la vraie force qui nous conduit au Père par le Fils: « Car c'est dans ce sens que le Seigneur a dit: *Je suis la voie, la vérité et la vie* (*Jo.*, XIV, 6), c'est-à-dire, par moi on vient, à moi on parvient, en moi on demeure. Parvenir aussi au Père. Car celui-ci est déjà connu grâce à l'égal dont il est l'égal, tandis que le Saint-Esprit nous lie et, pour ainsi dire, nous soude ensemble, afin de nous donner la possibilité de nous fixer dans le suprême et immuable bien ». ([48]). La pa-

([46]) *Doctr. christ.*, I, c. V, 6.
([47]) *Ibid.*, c. X, 10.
([48]) *Ibid.*, c. XXXIV, 38.

renté de ces pages avec la fin des Confessions est indéniable, malgré les différences de ton: ici le docteur prie; l'autre il expose; mais le fond est le même.

B) Le grand ouvrage sur la *Trinité,* entrepris vers le même temps, représente un autre aspect de la grande doctrine du Maître. On a pu dire, de nos jours, très exactement, qu'Augustin « n'est jamais parvenu à se faire une notion formelle de la personne comme telle » ([49]), malgré tout ce qu'il a ajouté aux apports des anciens Docteurs orientaux, preparant ainsi très efficacement le travail des penseurs médiévaux, sur le plan spéculatif. Le point de vue fondamental du saint est bien spécial. Il n'a pas, lui, approfondi le concept de personne sur le plan de l'essence, comme devaient le faire, très utilement, les maîtres scolastiques et les modernes, en insistant sur cet aspect de l'essence; lui, préoccupé surtout du mystère trinitaire, il a distingué la personne de la *nature*. Celle-ci est conçue par tous comme un principe d'énergie, une force stable ordonnée à l'action. Saint Augustin en distingue la *personne* qu'il conçoit, dans l'ordre spirituel, comme le possesseur d'une nature, même complexe comme l'est l'humanité. Même si le saint a compris cela plustôt, comme il est possible et vraisamblable, il ne l'a bien explicité, en une formule adéquate, qu'à la fin de l'ouvrage su la *Trinité,* l. XV, c. VII, 11-13 ([50]). Elle lui sert à marquer les vrais points de contact, en dépit de toutes les différences, entre les hommes, toujours relativement imparfaits, et qui se comptent par milliards, d'une part, et, d'autre part, les Personnes divines, au nombre de Trois, toujours également parfaites.

La *nature* est donc une force stable, agissant dans un ordre donné, physique, végétal, animal, ou même spiritual. La *personne* est le possesseur, d'ordre spirituel, d'une nature

---

([49]) E. Hendrikx, *La Trinité,* edit. aug., D.D.B., Introduction, vol. 15, p. 49-50. Voir p. 36-51.

([50]) *Op. cit.,* vol. 16, p. 446-457.

même imparfaite, mais capable d'agir sous son impulsion et à son profit, au sens le plus noble du terme. Cela vaut pour l'homme aussi bien que pour Dieu, malgré tout ce qui les distingue. En l'humanité, la nature, qui est unique comme espèce (animal raisonnable) se multiplie à l'infini dans les individus, qui sont autant de personnes. Ceci est impensable *en Dieu;* il est unique, non seulement comme essence, mais comme principe d'opération. Cependant cette nature unique est possédée de façon bien particulière par Trois Personnes, car il y a trois manières parfaites da posséder, sans le multiplier, cet être spirituel qu'est la Divinité. On peut, en effet, la posséder, soit en la donnant sans réserve selon l'esprit; soit en la recevant de même, en plénitude; soit enfin en unissant ces deux Relations parfaites, dans un amour qui est lui-même une autre Relation parfaite véritable: voilà ce que la Révélation seule nous apprend, ce dont vit la vraie piété envers le Père, le Fils, le Saint-Esprit.

La comparaison de l'homme est précieuse et saint Augustin l'utilise avec grand soin, après vingt ans de méditation sur le sujet. Il met spécialement en relief trois éléments supérieurs de l'humanité: l'esprit, la connaissance, l'amour. Ces éléments, qui distinguent l'homme complet, sont dans l'homme; ils ne sont pas l'homme. « Ils sont ce qu'il y a de meilleur dans l'homme; ils ne sont pas l'homme même, dit-il. Une seule personne, c'est-a-dire chaque homme pris à part, possède ces trois éléments en son esprit. Même si, pour définir l'homme, nous disons: l'homme est une substance raisonnable, composée d'âme et de corps, il est certain que (pour être homme) il faut posséder (*habere*) une âme qui n'est pas le corps et posséder un corps qui n'est pas l'âme. Par conséquent, ces trois éléments (corps, âme sensible, esprit unissant le tout) ne sont pas l'homme; ils sont dans l'homme » ([51]).

Le saint précise aussitôt que l'esprit n'est pas distinct de

([51]) *Op. cit.*, p. 447-449.

l'âme; il en est la partie la plus haute (*quod excellit in anima mens vocatur*) ([52]). Mais l'esprit lui-même appartient à la personne, dont le propre est la possession de la nature en tous ses éléments: le verbe *habere* est répété avec une insistance qui répond à une haute intuition et garde toute se valeur même dans la vie trinitaire, où le saint l'applique aussitôt. Toutes les activités sont réalisées par la nature; mais elles appartiennent à la personne, dont la note propre est, à ses yeux, la possession de ce qui est accompli par la nature.

Ces données sont, en effet, bien applicables à la vie divine elle-même, car c'est elle que le penseur chrétien avait en vue en les fixant: « Pouvons-nous dire qu'il en soit ainsi de Dieu, que le Trinité soit quelque chose de Dieu, et non Dieu lui-même? ». La réponse négative est sous-entendue, tant elle est évidente, et le saint insiste sur les différences entre l'homme et Dieu ([53]), tout en précisant qu'il y a un point commun, toute proportion gardée: la possession de la nature par la personne, ou mieux par les personnes, car il y en a plusieurs, même en Dieu, non pas certes en nombre indéfini comme en la créature, imparfaite (les hommes se comptent par milliards), mais autant qu'il peut y avoir de modes parfaits de possession d'une nature infinie. La foi nous en révèle trois: celui du Père projetant éternellement son Image parfaite; celui du Fils reflétant éternellement sa perfection; celui du Saint-Esprit les unissant éternellement par l'Amour. Le penseur africain achève ainsi le cycle parfait des Relations vivantes que la foi nous révèle au sein de la divine Trinité, qui est avant tout, pour lui, un mystère de Sagesse. Très heureusement la scolastique au Moyen âge approfondit ce mystère sur un plan ontologique, celui de l'essence, et ses maîtres ont découvert de vraies richesses métaphysiques en ce domaine. Saint Augustin s'était borné à bien distinguer les Personnes divines de la nature

([52]) *Op. cit.*, p. 448.
([53]) *Ibid.*, p. 448-449.

possédée par Elles, selon un mode parfait, bien que spécial à chacune. Cela lui suffit pour asseoir une spiritualité, qui suppose une métaphysique, mais la dépasse. Bien qu'élémentaire, celle-ci est capable d'animer une intense vie religieuse, et ce mérite est grand. Saint Augustin a mis là le meilleur de sa pensée et de son coeur, sans perdre de vue les exigences de la vie dans le chrétien en marche vers l'éternité.

C) En même temps qu'il écrivait son grand ouvrage sur la Trinité, l'évêque d'Hippone reprit ses méditations sur le premier chapitre de la Genèse dont il avait fait le thème de ses contemplations dans les derniers livres des Confessions. Il approfondit le sujet en l'envisageant d'un point de vue nouveau. Il s'agissait maintenant d'étude doctrinale proprement dite, sinon d'érudition scientifique, au sens actuel du mot. Ce sont les intentions divines qu'il se proposait ici de scruter par un examen minutieux du texte sacré en ses tout premiers versets, éclairés par toute l'Ecriture, il est vrai. La page qui'il adopte pour base est la même que celle de la fin des Confessions, mais il va lui consacrer douze livres de haute spéculation sur le plan spirituel qui lui est cher. Le titre, *Genèse à la lettre,* ne doit donc pas tromper; mais l'allégorie est ici remplacée le plus souvent par la spéculation théologale.

Il est remarquable d'ailleurs que, dès le début du premier livre, une dizaine de chapitres soient consacrés au mystère des Trois Personnes (54). C'est la théologie du Verbe, d'après saint Jean, qui est ici appliquée à la création, comme il était normal, et par ailleurs, l'action du Saint-Esprit y est décrite en de brillantes applications des textes du Nouveau Testament, ceux de saint Paul et de saint Jean surtout, de façon à expliciter au mieux, dès les premières pages de l'Ecriture, l'action providentielle des Trois Personnes sur l'humanité. Cette action est exercée par chacune et elles se complètent, pour tourner

(54) *Gen. litt.,* l. I, c. I, IX, 1-17.

la créature raisonnable vers la fin dernière, dans une vie supraterrestre.

Saint Augustin a tendance à abuser de l'allégorisme, très goûté des gens cultivés de son temps. Il savait cependant rechercher la portée réelle des textes inspirés, tout en s'attachant surtout à la doctrine, et à ses yeux, ceci va très loin. D'où les douze livres de recherches « littérales » sur un seul chapitre inspiré. Par ailleurs, son insistance sur les Trois divines Personnes établit solidement les bases de la doctrine du Nouveau Testament. Ainsi les recherches spécialisées comme la piété seront nettement orientées vers le dogme fondamental du christianisme, la personnalité réelle du Fils et du Saint-Esprit, à côté du Père, dogme sans lequel la religion perdrait toute sa valeur divine. Saint Augustin a eu le sens profond de l'importance vitale de ce mystère, non seulement dans le domaine de la révélation, base de tout l'ordre surnaturel dans l'Eglise, mais sur le plan intérieur de la vie de la grâce, et même sur son rayonnement surnaturel. Ce dernier aspect de la doctrine chrétienne a été exposé en un autre ouvrage qui est aussi monumental, la *Cité de Dieu*, et il faut le présenter encore en cette recherche, si brève soit-elle, des grandes forces spirituelles que notre Docteur eut la grâce de percevoir et le génie de décrire en ses plus grandes oeuvres.

D) La « Cité de Dieu » est une apologétique dans sa première partie, livres I-X, et une théologie dans la deuxième, XI-XXII, la seule qui nous retiendra ici un instant. Saint Augustin revient encore là sur les origines de l'univers et il s'y étend avec plus d'ampleur même que dans les ouvrages présentés jusqu'ici. Sur les douze livres de cette partie de l'oeuvre, l'Ancien Testament en occupe huit, dont la moitié concerne les seules origines, création des anges et création de l'homme, l. XI-XV; l'autre moitié, XV-XVIII, groupe les recherches sur les développements anciens de l'humanité, jusqu'au christianisme, et celui-ci n'est présenté qu'au terme de ces très lentes montées, à la fin du livre XVIII, dans le cinq derniers chapi-

tres, 50-54. On le voit à ce plan, ce sont les préliminaires du christianisme qui ont retenu l'attention de l'auteur.

Cette insistance sur les sources, pour étonnante qu'elle paraisse, contenait un enseignement de valeur sur l'intérêt que prenait Augustin à l'action spirituelle de la Providence dans les origines de l'humanité. On la situait alors à des temps bien proches, mais son génie semble s'être évadé de ces limites. Les horizons historiques se sont élargis certes aujourd'hui, mais cela même peut rendre plus actuels les principes que le saint a eu le don de poser en ces domaines presque infinis où se délectait son âme si profondément religieuse. Leur élévation même les recommande à l'attention de l'Eglise pensante comme de l'Eglise priante, si l'on peut faire cette distinction: elle est de pure surface, d'ailleurs, car ces deux activités sont très liées dans la vie chrétienne complète, telle que la concevait l'antiquité, avec un réalisme qui reste un appel.

Ici encore, comme dans la « Genèse à la lettre », saint Augustin présente très nettement les Trois Personnes d'abord, en une vue d'ensemble, l. XI, ch. 10, et avec plus d'ampleur aux chapitres 24-31. Cette insistance est l'écho d'une haute et pénétrante intuition, l'une des plus fécondes peut-être de la Théologie d'Augustin et de sa Pastorale: elles sont d'ailleurs chez lui très intimement associées, dans l'atmosphère de vie spirituelle décrite par les Confessions.

Conclusion: Sagesse priante et opérante. Le mystère des Trois Personnes, cime des Confessions.

On l'a dit, le livre XIII de cet ouvrage condense un enseignement religieux de grande valeur. On peut y voir le point de départ des recherches dectrinales que le saint allait entreprendre sous des formes très diverses dès le début de son épiscopat, en pleine maturité par conséquent. Mais il faut surtout y relever l'influence spirituelle d'une haute doctrine, vraie sagesse surnaturelle. Celle-ci est plus *théologale* que théo-

logique, dans les Confessions, et elle garde quelque chose de ce caractère profondément religieux dans les autres écrits examinés, *Doctrine chrétienne, Trinité, Genèse à la lettre, Cité de Dieu.* La note propre de la sagesse, chez saint Augustin, est le souci d'expliciter les Trois Personnes qui possédent en plénitude la divinité, chacune selon un mode parfait bien spécial. Cela, nous ne le savons que par la foi, mais nous en tirons d'immenses richesses quand nous en vivons par la charité, estime-t-il. Cette piété toute centrée sur Dieu, spécialement sur les divines Personnes, éclaire en particulier l'histoire de l'humanité depuis les origines jusqu'à l'Incarnation, et à plus forte raison depuis le Christ. Voilà la vraie sagesse chrétienne; elle est éminemment théologale.

Saint Augustin, on l'a vu, a posé cette doctrine au point de départ de l'histoire humaine, avec une insistance qui est une leçon vivante, pour les savants comme pour les humbles. Le dogme des Trois Personnes a l'immense avantage de mettre l'homme, simple ou cultivé, docile ou raisonneur, devant un fait suprarationnel; car le point révélé se présente comme un donné qui inonde de lumières le croyant et qui pose, devant les incroyants, un problème de valeurs dont l'élite de l'humanité vit depuis des siècles. Il expose, devant tout esprit sincère, de hautes réalités, d'une façon vivante et concrète, appuyée sur une histoire servant elle-même d'introductrice à la grande révélation du Fils même de Dieu. Un tel messager ne pouvait procéder que par voie d'autorité en matière doctrinale. La vraie catéchèse chrétienne vit encore aujourd'hui de cet esprit.

Pour que cette méthode, qui triompha jadis de l'idolatrie régnante, puisse vaincre de nos jours le nouveau paganisme, montant sinon partout établi, ne serait-il pas utile, comme au début du christianisme, de poser nettement ce fait au départ de toute la catéchèse ecclésiale annuelle? Par celle-ci, en effet, chaque année le divin message se renouvelle en octobre, dans les chaires paroissiales comme dans les Cours les plus élevés aussi bien que les plus humbles. L'antiquité chrétienne a

vécu durant des siècles le *mystère des Trois Personnes* avant d'en disserter savamment et d'en constituer de brillantes synthèses: la dévotion a été le vrai point de départ de la doctrine scientifiquement exposée.

Ne fraudrait-il pas aujoud'hui, pour préparer les chrétiens à recevoir ce message dans les meilleures dispositions, chacun selon son état, et sans toucher en rien le cadre traditionnel de l'Avent liturgique, évoquer dans la liturgie, par une fête spéciale, dès octobre ou un peu avant, l'un ou l'autre des faits que les Pères aimaient à contempler comme points de départ — prehistoriques — de l'histoire? Trois surtout retenaient saint Augustin: le *Fiat* du Créateur; *le monde spirituel*, ses combats décisifs, fixant d'un seul coup les serviteurs fidèles dans le bien et les révoltés obstinés dans le mal; *l'humanité* créée parfaite, mais faillible, déchue de fait, mais prise en pitié par Dieu, témoin le *Protévangile*, *Gen.*, III, 15, Ces points de départ de l'histoire religieuse ancienne sont bien le fondement lointain de la nouvelle et aussi le point d'appui de la vie éternelle. A une heure grave de l'histoire, sur le plan doctrinal comme sur celui des faits, il semble qu'il serait bon de marquer avec fermeté ces éléments de base, en les envisageant de haut, à la manière de saint Augustin, qui en a été le « contemplateur » par excellence dans l'antiquité.

Nous disons bien « *contemplateur* ». On l'a vu, saint Augustin envisage tout de très haut, en Dieu même, et là encore, il maintient sa pensée dans une atmosphère de prière, jusque dans la recherche. En cette prière, les Trois Personnes paraissent souvent, sinon toujours, au moins en l'une d'Elles, et elles prennent en mains ou se préparent à prendre, à des points de vue divers, l'histoire religieuse de l'humanité. Tel est le sens profond des contemplations prolongées de l'évêque fixant, soit dans la prière, soit dans l'étude qui en est la suite, le grand mystère de la vie divine elle-même. Celle-ci, une par la substance, s'épanouit pleinement en Trois Personnes, qui la possèdent chacune en perfection. Même les oeuvres du saint

sur les origines ouvrent des aperçus doctrinaux et pieux en ce sens; et une initiative liturgique leur faisant écho pourrait avoir une influence décisive, pour certaines âmes désorientées, dans le sens d'une vie chrétienne en profondeur.

Ces remarques ne valent pas seulement pour les âmes ferventes; elles visent aussi les penseurs, sincères mais dévoyés, qui trop souvent croient devoir résoudre tous les problèmes posés par la foi, avant d'en appliquer les exigences fondamentales. Il leur faut plutôt en vivre, après en avoir bien reconnu les bases. Les problèmes particuliers, variés à l'infini, trouveront comme de soi leur solution dans la vie même de la foi, et très spécialement dans l'adhésion vivante à cette vérité fondamentale qu'est la vie divine en Trois Personnes, vie à laquelle tous les chrétiens sont associés dans la mesure de leur piété. Telle est la grande leçon que nous donne la sagesse augustinienne, vraie piété, forte et pénétrante, qui s'affirme et s'achève dans l'action chrétienne comme dans la contemplation ([55]). Maints penseurs baptisés, chez qui la science étouffe la foi, vers l'âge de vingt ans et souvent au delà, trouveraient en celle-ci un vrai soutien pour la vie, sans détriment pour la culture et même à son profit, s'ils la situaient à sa vraie place, dans la lumière de Dieu, et même du Dieu en Trois Personnes, le seul que vénère l'Eglise et dont saint Augustin reste le Docteur providentiel, aujourd'hui comme à la fin des temps patristiques.

([55]) Voir F. Cayrè, *La notion de sagesse d'après S. A.*, dans *L'Année théologique*, 9 (1943) 433-456. Voir *Ibid.*, 47-48 (1953) 347-369.

APPENDICE

SAGESSE ET VIE ANGELIQUE D'APRES SAINT AUGUSTIN

La grande place que tiennent les Trois Personnes Divines dans les vues de saint Augustin sur la sagesse trouve une application dans sa doctrine sur les anges, et il l'a souvent abordée en ses recherches. Nous en relevons seulement ici les points saillants, ceux qui posent les bases d'une petite *Somme Angélique*. Ils peuvent avoir de nos jours une très grande influence sur les chrétiens fervents et même sur le tièdes. Ils peuvent aussi agir sur maints soi-disant penseurs, sceptiques *a priori*, qui n'ont jamais réfléchi sur un tel sujet, peut-être parce qu'ils ne l'ont jamais entendu présenter en ses principes.

C'est pour y suppléer que nous allons rappeler, en de très courts résumés, les données fondamentales du saint en ce domaine, données non pas apologétiques, mais constructives. Nous pourrons alors tracer un bref exposé complémentaire, en sept points, de la sagesse angélique. On la situe ainsi dans le cadre général de la pensée augustinienne et toutes les grandes vérités elles-mêmes en bénéficient indirectement.

Préliminaires doctrinaux.

1. *Le donné révélé* doit s'affirmer d'abord.

La foi chrétienne intégrale est foncièrement réaliste, mais ce réalisme est souvent très mal compris.

Il n'exclut pas la science, mais le scientisme positiviste.

Il repousse l'idéalisme pur, comme le matérialisme.

Il utilise la culture, mais en la dépassant.

Le réalisme chrétien est surtout spirituel, et sans nier la matière, il se garde de lui asservir l'humanité.

2. Evoquons maintenant, d'un mot, *les plus hautes réalités* de la foi.

a) Pour le chrétien, *Dieu* est tout spirituel, dans l'unité de sa *nature* comme dans les *Trois Personnes,* qui la possèdent chacune d'une manière spéciale. Voilà le vrai fond du christianisme.

b) Tous les mystères de la foi s'y rattachent de façon directe, surtout les plus grands: *le Christ* en est le centre. Homme-Dieu, il groupe deux natures en son unique Personne, celle de Fils de Dieu.

c) L'*Eglise,* son corps social, est plus spirituelle que corporelle, malgré la part qu'y impose la condition humaine, sous l'action du Saint-Esprit.

d) *Marie,* Mère du Christ, maintenant glorifiée, représente notre humanité au ciel, où les anges mêmes la vénèrent: elle est leur Reine. Ce titre, Reine des Anges, évoque des grandeurs célestes et fait aussi éclater à sa manière le réalisme du monde spirituel.

3. *Le monde angélique* n'est connu lui-même que par l'Ecriture et la Tradition. Il est tout spirituel. Il importe de grouper en quelques mots les points essentiels qu'en a relevés le plus grand des Docteurs de l'antiquité chrétienne, saint Augustin, en les dégageant des questions discutées, innombrables, très secondaires pour la foi comme pour l'amour. C'est par la piété que la foi emporte l'âme vers les cimes.

PETITE « SOMME » ANGELIQUE

Les sept points de la petite « Synthèse doctrinale » réalisée ici, simple schéma, ouvrent de très larges horizons. On peut les grouper en trois Sections, selon que l'on envisage les anges en leurs rapports avec les Trois Personnes (A), avec le Christ et l'Eglise (B), enfin avec Marie (C). L'ensemble forme un tout cohérent, *centré sur la vie divine en Trois Personnes,* vie à laquelle participent, inégalement mais de façon très réelle, les anges et les hommes. L'âme de cette participation est *une vraie sagesse surnaturelle,* intuitive chez les premiers, théologale chez les autres. En ce domaine saint Augustin est un Docteur incomparable, pour l'union de la science et de la dévotion. Il est le maître par excellence de la piété théologale.

A) *Dieu et vie angélique*

1. Il existe des êtres créés purement spirituels, comme Dieu, malgré tout ce qui les sépare de lui, vivants, mais limités, si grands soient-ils: c'est *le monde angélique,* intermédiaire entre Dieu, Etre spirituel infini, et notre monde, corporal en totalité ou en partie.

2. *L'ange,* chaque ange, d'après la doctrine de saint Augustin, est une image des Trois Personnes divines, en sa vitalité profonde: dès l'origine, il posséda un fond inné, infus, de vérités soutiens de son action; il en eut une perception actuelle en son opération, et celle-ci put s'épanouir en amour de Dieu, en toute liberté, s'il resta fidèle, ou s'avilir en haine, s'il se révolta. Le choix de Dieu, chez les anges fidèles,

se réalisa en chacun librement et sans retour, dans l'épreuve décisive, et en plénitude après celle-ci, dans la vie céleste et immuable de l'éternité.

B) *Rapports avec le Christ et l'Eglise*

1. Les anges glorifiés, si grands soient-ils, sont *inférieurs au Christ,* et ils reconnaissent son excellence; *Ep. Hébr.,* c. I-II et XII, 22. Ils sont ses serviteurs, sur la terre comme au ciel, dans l'Eglise qui est son Royaume.

2. En cette Eglise, précisément, les anges sont les *auxiliaires de l'Esprit-Saint,* qui en est l'âme. Ils aident en particulier le baptisé adulte, soit à raviver l'image de Dieu, dégradée par le péché, soit à faire prédominer en lui, avec l'appui de la grâce, les activités spirituelles les plus hautes, pour vivre de Dieu dès ici-bas, par la vie théologale.

3. C'est par cette vitalité chrétienne, quand elle est bien épanouie, que se renouvelle le mieux, sur le plan humain, *l'image des Trois Personnes* dans le chrétien membre de l'Eglise: fond de vérités théologales, admiration de Dieu et ardent amour. Cette sagesse, souvent précoce dans le chrétien, par faveur divine, s'affermit normalement dans la maturité, par la prière et par l'action. En lui, cependant, elle ne s'épanouit en plénitude, d'ordinaire, que sous l'influence progressive des sept dons du Saint-Esprit, à la différence des anges, qui la réalisent d'un trait. Bienheureux les anges de la terre! mais plus heureux encore les membres de la Cour céleste! eux vont à Dieu d'un trait, tant est parfait leur sagesse.

C) *Rapports avec Marie*

1. Marie est *la Reine des anges au ciel*: si le monde angélique est la Cour proprement dite du Dieu en Trois Personnes, il est aussi la Cour de Marie, la Nouvelle Eve, Mère du Fils de Dieu. A ce titre, elle dépasse les anges et elle est leur Souveraine.

2. Ce n'est pas seulement comme Mère du Christ qu'elle est Reine des anges, mais aussi en tant qu'image spirituelle des Trois Personnes: son âme reçoit un puissant *éclat* des divines lumières; elle en est elle-même un éblouissant *reflet,* comme siège de la *Sagesse,* et elle en demeure toute *embrasée.* A maints égards, elle dépasse les anges en cette union spirituelle. Elle est, en tant que personne, le chef-d'oeuvre de la création, le Christ comme dépassant toute créature.

* * *

Cette petite synthèse est en plusieurs points, les derniers surtout, une application des principes posés par saint Augustin dans les longues recherches qu'il fit, au cours de son épiscopat entre 400 et 420, sur les origines de l'univers, ciel et terre, et sur le mystère des Trois Personnes, qu'il étudiait surtout alors, pour en vivre spirituellement et en faire vivre ses disciples. Il s'attache notamment à l'image qu'en porte le chrétien en son âme, dans la *sagesse théologale,* union vivante de la foi, de l'espérance et de la charité, prélude terrestre, dans les fidèles, de la vision béatifique.

A notre époque, ce monde spirituel est récusé, non seulement par les matérialistes, mais par les idéalistes incroyants, et même par des chrétiens médiocres, victimes eux-mêmes des préjugés ambiants. Sans doute les vrais remèdes sont *les grandes dévotions;* les Trois Personnes, le Christ, l'Eglise et l'Esprit-Saint, Marie enfin. Mais il est bon d'y ajouter *les Anges,* envisagés du point de vue doctrinal exposé ci-dessus, d'après les principes de saint Augustin.

Antonio Piolanti

L'ESSERE DEL VERBO INCARNATO

Con i Concili di Efeso e di Calcedonia il problema ontologico di Cristo era sostanzialmente risolto. Contro Nestorio che ammetteva in Cristo una unione morale tra l'uomo assunto e il Verbo assumente, il Concilio di Efeso asserì l'unità profonda e inscindibile dell'Uomo-Dio: unità non morale, di volontà, ma fisica. Questa unità reale fu intesa come unità di natura da Eutiche, che vide in Cristo una inconcepibile composizione e quasi un miscuglio delle due nature. Contro di lui il Concilio di Calcedonia definì la distinzione delle due nature e riaffermò l'unità « in unam personam », in cui vengono a trovarsi in Cristo.

Come è possibile questa unità malgrado il divario irriducibile delle due nature? Come e perché la natura umana non è persona, come può sussistere nella persona del Verbo? Queste domande si riducono ad una: cos'è il costitutivo formale della persona, che manca nella natura umana di Cristo, la quale perciò sussiste per la sussistenza del Verbo?

Le risposte, che sono state date, sono note. Non intendo discuterle; vorrei solo esaminare la risposta tomista, mostrarne la profondità metafisica, vederne l'interna consistenza e armonia, che la rende veramente una dottrina luminosa, e finalmente dimostrarne la non impossibilità dell'applicazione al mistero cristologico.

I. *Il costitutivo formale della persona è l'atto di essere.*

La persona sta al supposto come la specie al genere: è un supposto di ordine intellettuale. Ciò dunque, per cui la persona si distingue dal supposto, è la determinazione della natura, cioè la natura intel-

lettuale (1). Per quanto riguarda la costituzione metafisica nessuna differenza. Per intenderci meglio, in questa parte si parlerà del supposto.

Si studierà che cosa sia il supposto nella luce della metafisica dell'essere, quale è il suo rapporto all'essere, all'ente, alla natura, alla sostanza, ecc. In questa luce sarà più facile capire che cosa è che lo costituisce formalmente.

Essere si può prendere in due sensi: « Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis, quam anima facit, unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividentis, et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse. Alio modo ens dicitur *actus entis* in quantum est ens, idest quo denominatur aliquod ens actu in rerum natura » (2). Cioè, in senso fenomenologico o semplicemente logico, « essere » equivale a « esistenza »: è il fatto di esistere, di essere fuori dal nulla, « in rerum natura ». E' lo *status* di Suarez: il quale distingueva lo *status possibilitatis* e lo *status realitatis*. Un ente possibile secondo il Dottore Esimio diviene reale, perché passa dallo stato di possibilità allo stato di realtà (3). Allo stesso modo sostanzialmente l'intendono gli scotisti, i quali parlano di affermazione della realtà: « Rei existentia nihil aliud est quam positio realitatis et affirmatio huius » (4). S. Tommaso non nega questo senso, ma lo riduce a un valore logico, che suppone l'essere reale, valore metafisico, e su di esso si fonda.

In senso metafisico l'essere è un atto, cioè una perfezione reale. La natura di questo atto si può esprimere con le parole: *formalissimum omnium*: « Esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius » (5). L'essere è l'attualità suprema, ciò che non può essere in alcun modo potenza, di fronte al quale tutto è potenza. Perciò è la perfezione più alta che si dia; non dice se non attualità. Questo atto di essere è ciò che insieme all'essenza costituisce l'ente, il quale si dice precisamente dell'essere. Ente è dunque ciò che è: *quod est*. L'Ente dice una perfezione in

---

(1) *III Sent.* d. 6, q. 1, qc. 1.

(2) *Quodl.* 9, a. 3; cf. *III Sent.* d. 6, q. 2, a. 2.

(3) P. Descoqs, *Thomisme et Scholastique*, in *Archives de philosophie*, V, p. 112.

(4) Caietano, *De ente et essentia*, ed. Laurent, p. 134 (riferisce il pensiero dello scotista Antonio Trombetta).

(5) *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 8; cf. *S. Th.* I, q. 4, a. 1, ad 5; *Quodl.* 12, a. 5.

atto, in sè perfettamente una, distinta da ogni altra, e incomunicabile. Se si dà anche un solo ente finito occorre ammettere l'atto di essere illimitato. Se questo ente è limitato, è perchè ha qualcosa di diverso dall'essere che lo limita alla sua misura. Ma il diverso dall'essere, in quanto tale, non può significare l'essere. Si richiede pertanto l'essere « irreceptum » e infinito, che l'abbia comunicato. Questo atto di essere « irreceptum » ha una infinità positiva: ha tutto ciò che è in qualunque modo reale; tutto infatti riceve da lui, ed esso non può ricevere da nessuno. E' dunque un ente per essenza: esistente in sé e per sé e avente da sé la sussistenza, dato che non può ricevere. L'essere per essenza è dunque un tutto, completo e sussistente per sé stesso.

Si è parlato di enti al di fuori dell'essere per essenza, che ricevono da lui l'atto di essere. Sono enti per partecipazione. Poichè partecipazione importa una potenza che riceva e limiti l'atto, si è costretti a chiederci: se fuori dell'essere c'è il nulla, come è possibile la potenza dell'essere? Se la potenza dell'essere è l'essenza, cos'è l'essenza? L'essere infinito, essendo l'atto supremo, è perfezione infinita. Questa perfezione può essere imitata secondo gradi più o meno « deficienti ». Ogni grado di perfezione è un grado di essere. L'essenza non è che un grado di essere. Il grado di essere, perché grado, cioè deficiente, non è più l'atto *formalissimum omnium*: è meno perfetto di esso: dunque esprime un contenuto di perfezione, come razionalità, animalità, ma non esprime l'atto supremo: *esse*. Ne consegue che di fronte all'atto di essere questo grado di perfezione è potenza. Questo grado di essere è perfezione, cioè atto nel suo ordine, ma è potenza nell'ordine dell'ente: dunque perchè *sia* è necessario che partecipi l'atto di essere. Nell'ente per partecipazione ci sono dunque due principi costituenti: l'essenza e l'essere. Ciò che costituisce formalmente l'ente è l'atto di essere; senza di esso l'essenza non è niente, se non nella mente divina. Ma l'essenza specifica l'ente: dà la taleità. Lo essere dunque fa l'ente; l'essenza fa l'ente tale.

Ora occorre esaminare più da vicino l'essenza come potenza dell'essere. Le potenze dell'essere, essendo gradi « deficienti » della perfezione somma, sono distese lungo una scala che va dalla materia all'Angelo più perfetto. Cioè le essenze sono diversificate da una gerarchia formale. Pertanto ognuna di esse è simile in qualcosa a quel che è più perfetto e in qualcosa al meno perfetto: « Formae rerum sunt ordinatae et una addit super alteram in perfectione. Et hoc patet per philosophum in V *Met.*, qui dicit quod definitiones et species rerum sunt sicut numeri, in quibus species multiplicantur per

additionem unitatis » ([6]). Nel *De Veritate,* q. 16, a. 1, aggiunge: « Naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo ».

Questa somiglianza reciproca fonda la possibilità di molti individui in una specie, di molte specie in un genere, di molti generi in un genere supremo e di molti generi che tra loro non hanno somiglianza univoca, ma solo analogica.

Le essenze sono contenute in dieci generi: la sostanza e i nove accidenti ([7]). Ma l'atto di essere non conviene a tutti allo stesso modo. L'accidente infatti è una essenza, che non tende a costituire un ente, ma a modificare un'altra essenza. L'essenza della bianchezza è di determinare qualcosa nel genere del colore: e l'essenza del colore di determinare le realtà materiali in rapporto alla vista. L'essenza dello accidente non è di essere, ma di fare essere in un modo particolare ciò che è.

Quindi l'essenza dell'accidente non è potenza atta a partecipare l'essere in sé: il suo essere è, come dice S. Tommaso, *inesse,* cioè modificare la sostanza, ed essere come una modificazione, quindi per il suo essere. La realtà dell'accidente è essenzialmente dipendente dalla realtà della sostanza. Se l'accidente non ha il suo atto di essere, è chiaro che esso propriamente non è, né gli si può attribuire lo essere. Il rapporto dell'accidente all'essere della sostanza può essere espresso con il felice termine: *attingere.* L'accidente attinge l'essere della sostanza, in quanto, essendo una modificazione di questa, che ha e specifica il proprio essere, anch'esso mediante la sostanza lo ha e lo specifica. Questo avere e specificare l'essere, poiché l'accidente non lo ha in sé e non lo specifica se non in quella misura in cui modifica la sostanza, si dice *attingere.* Dunque nella sostanza l'essere è l'unico: è l'atto che dice rapporto all'essenza. Ma dice anche rapporto alle essenze accidentali, che « ineriscono » alla sostanza: rapporto che è diverso dal rapporto alla sostanza nella misura, in cui l'accidente è diverso dalla sostanza. L'essere dunque che « simpliciter » è uno, « secundum quid » si può dire *multiplex.*

E' *multiplex* nel rapporto ai vari accidenti: « Est autem considerandum quod, si aliqua forma vel natura est quae non pertineat ad

---

([6]) *De spiritualibus creaturis,* a. I, ad. 9; *Quodl.* 2, a. 3.

([7]) Cf. De Finance, *Etre et agir,* p. 242; A. Marc, *Being and action,* in *The modern schoolman,* (mars 1941) p. 186; Forest, *La structure du concret d'après St. Thomas d'Aquin,* Parigi 1931, p. 89; Gilson, *Le Thomisme,* 5ª ed., p. 46; Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione,* passim.

esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter sed secundum quid: sicut esse album est esse Socratis, non inquantum est Socrates sed inquantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona: aliud enim est esse quo Socrates est albus et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari» (8).

Ma cos'è allora la sostanza? E' l'essenza che esige di avere l'essere in sé. La sostanza dunque è veramente potenza dell'essere. Ma la sostanza può essere prima e seconda. Seconda è l'essenza specifica « quae apta est esse in multis », cioè l'essenza universale. E' chiaro che questa non può essere « potentia essendi », principio costitutivo dell'ente: l'ente infatti è « divisum a quolibet alio ». La sostanza prima è la sostanza individua, singolare. Che l'individuazione non si distingua dalla stessa essenza, come nelle forme separate, o che l'abbia dalla *materia signata,* non importa. Quel che importa è che la potenza dell'essere è soltanto l'essenza individuata, concreta.

Segue una conclusione molto importante: in ogni ente si distinguono due « principia quibus »: l'*attualità* e la *taleità* o specificazione, l'essenza e l'essere. Per essenza non si intende la specie astratta, ma concreta, cioè con i suoi principi individuali e i suoi accidenti. Il grado di essere, che specifica l'atto di essere, è l'essenza concreta, individua: ciò è così vero che *ente* si attribuisce analogicamente anche agli individui di una stessa specie. Infatti ogni differenza nel grado di essere, cioè nell'essenza concreta, è differenza nell'ente. Quindi ente si precisa differentemente, cioè non univocamente.

Giunti a questo punto (il *principium quo* specificativo è l'essenza concreta, cioè la sostanza prima) ci si può chiedere cosa sia il supposto, e quale sia il suo rapporto con la sostanza.

Supposto dice completezza, totalità, e in conseguenza, autonomia, indipendenza, incomunicabilità. In ciò si ha perfetto accordo. I testi principali di S. Tommaso sono i seguenti: *S. Th.* III, q. 2, a. 3, ad 2: « Hypostasis significat substantiam particularem non quocumque modo, sed prout est in suo complemento »; *I Sent.* d. 33, p. 1, a. 2, ad 4: « Persona nominat quid completum, *subsistens* vel existens in natura intellectuali »; *III Sent.,* d. 5, q. 3, a. 2: « Et quia ratio partis contrariatur rationi personae »; ivi, a. 3: « Suppositum importat maximam completionem »; *Contra Gentes* 4, 38: « Persona enim est

(8) *S. Th.,* III, q. 17, a. 2.

completissimum in genere substantiae »; *III Sent.* d. 5, q. 3, a. 2, ad 3: « Ad rationem personae exigitur ulterius quod sit totum completum ». Dunque essere un tutto completo si dice *subsistere*. Ma cos'è *subsistere*?

De Potentia, q. 9, a. 1, ad 5: « Subsistere nihil aliud est quam per se existere »; *S. Th.* I, q. 29, a. 2: « Illa enim subsistere dicimus quae non in alio sed *in se* existunt »; *De Potentia*, q. 9, a. 1, ad 4: « Dicitur subsistere *quasi per se* et non in alio existens ».

Dunque supposto dice, come la sostanza, un rapporto all'essere: essere in sé. Ma in che cosa si distingue da essa? C'è solo una distinzione di ragione: è la sostanza considerata sotto un aspetto diverso, o si distingue realmente perché aggiunge qualcosa?

In tutte e due le nozioni di sostanza e di supposto entra il *rapporto all'essere ma in modo diverso*. Infatti, una sostanza non può mai essere ridotta a non essere in sé, cioè alla condizione di accidente. Un'essenza, a cui compete essere in sè, negherebbe sè se potesse essere *in alio;* ossia, l'essere sostanza dipende dall'essenza, e quell'essenza non può essere un'altra essenza, come tre non può essere quattro. Invece una sostanza individua completa nel suo ordine può non essere supposto: lo apprendiamo dalla Rivelazione. Dunque *non è dall'essenza* che dipende l'essere un supposto. Si può concludere che la sostanza è un genere, « genus supremum » e dice l'essenza in quanto le compete essere in sé. Il supposto non è l'essenza; non è dunque un genere. Ma allora cos'è? Si è detto che supposto è *qualcosa di completo*, di totale: autonomo nell'essere, *soggetto e termine di operazione*. Per ciò si richiede che non sia in alcun modo parte: III *Sent.* d. 5, q. 3, a. 2: « Ratio partis contrariatur rationi personae ».

L'essenza individuata è un tutto? S. Tommaso, alla luce dei principi esposti risponde: *S. Th.* III, q. 17, a. 2, ad 1: « Esse consequitur naturam non sicut habentem esse, sed sicut quo aliquid est; personam autem sive hypostasim consequitur sicut habentem esse ». Perchè l'essenza è *quo aliquid est* e *non habens esse*? Perchè cioè non è ipostasi? Forse manca un *modus*, che debba completarla, in non so quale ordine, in modo tale che senza di esso è una parte e con esso è un tutto? S. Tommaso nega prima di conoscere questo *modus*: *Contra Gentes*, 2, 25: « Per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse ». In fatto di completezza non si possono aver dubbi: c'è una completezza nell'ordine dell'essenza, senza di questa l'essenza non esiste. L'elemento completivo è la forma: *S. Th.* III, q. 17, a. 1, ad 4: « Anima in Christo dat esse corpori inquantum facit ipsum actu animatum; quod est dare ei complementum

naturae et speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex anima et corpore, prout significatur nomine humanitatis, non significatur ut quod est, sed ut quo aliquid est ».

C'è inoltre una completezza, che è propria del supposto: rispetto a questa completezza l'essenza è ancora parte: *S. Th.* III, q. 2, a. 3, ad 2: « Hypostasis significat substantiam particularem non quomodocumque, sed prout est in suo complemento ». Ora è chiaro che una essenza completa nel suo ordine, non è parte se non nell'ordine dell'ente. Si è detto infatti che l'ente è costituito da due principi: un principio di attualità, l'essere, e un principio di taleità, l'essenza, che è potenza rispetto all'atto di essere. Il tutto non è dunque nè l'essenza, nè l'atto di essere, ma il composto che ha l'essenza come parte formale: III *Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2: « Esse enim subsistens est quod habet esse tamquam eius quod est, quamvis sit naturae vel formae quasi eius quo est. Unde nec natura rei, nec partes eius dicuntur proprie esse, si esse praedicto modo accipiatur; similiter autem nec accidentia, sed suppositum completum est, quod est secundum omnia illa » (9).

S. Tommaso afferma esplicitamente che l'ultima perfezione è data dall'atto di essere, il quale perciò completa l'essenza: *Quodl.* 12, q. 5, a. 5: « Primus autem actus est esse *per se*. Unde completionem unumquodque accipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu ». Completo e perfetto è dunque il composto di essenza ed essere; esso infatti, avendo completezza nell'ordine dell'essenza, avendo il proprio atto di essere, ha l'autonomia ontologica che lo costituisce come un tutto *sui iuris*.

Possiamo, dopo ciò, rispondere al problema del rapporto tra sostanza e supposto. Sostanza è l'essenza in quanto ha una relazione trascendentale ad essere in sè. Il supposto è l'essenza in quanto ha l'essere in sè, come suo.

Si sottolinei il *come suo*. Se una sostanza sussiste per l'essere di un altro supposto, è in sè, non è « in alio tamquam in subiecto »; però non ha in sè l'atto di essere; ha l'essere non come proprio, perciò non ha in sè l'atto di essere come proprio, perciò non è supposto: *I Sent.*

---

(9) Cf. *Quodl.* 2, a. 4; a. 5, ad 3; *S. Th.* III, q. 17, a. 2; cf. U. Degl'Innocenti, *La struttura ontologica della persona secondo S. Tommaso d'Aquino*, in *Euntes Docete* 11 (1958), pp. 225-234.

dd. 23, q. 1, a. 1, ad. 3: « Subsistere dicitur aliquid in quantum est sub esse *suo* ».

Se il supposto aggiunge qualcosa alla sostanza, cioè l'atto di essere, non aggiunge niente all'ente. Ente e supposto dicono tutti e due la stessa realtà, ma sotto diverso aspetto. L'ente dice un'essenza, che ha dal proprio atto di essere l'attualità. Il supposto dice la stessa essenza che dall'atto di essere è completata, e perciò resa un tutto perfetto e autonomo. Lo stesso essere, che dà l'attualità, dà anche l'ultima perfezione, perchè l'essere « est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum ».

Da quanto si è detto emerge che il costitutivo formale del supposto è l'atto di essere. Il supposto quindi include l'essenza e l'atto di essere. Ma si noti che si è parlato del supposto, inteso *formaliter*, ossia del supposto in quanto supposto.

Ma se si considera Pietro, il quale è senza dubbio un supposto, entra nella sua nozione l'essere? Non c'è dubbio che Pietro dice soltanto l'umanità e i principi individuali, cioè una sostanza concreta. Non è vero allora che il supposto include l'essenza e l'atto di essere ([10]).

In realtà, quando si considera Pietro, si considera certo un supposto, ma non in quanto supposto, bensì nel suo contenuto particolare. E' come se si considera un ente, per es. il cavallo: nella sua nozione non entra l'essere, ma solo l'essenza del cavallo con la individualità. Si considera l'ente, ma non in quanto ente, ossia, non ciò, in cui conviene con tutta la realtà, ma in ciò che lo fa quello che è; e noi vogliamo sapere proprio quello che è.

Questa semplice osservazione ha radici metafisiche molto profonde: è fondata sulla natura dell'atto di essere e sul suo rapporto con la essenza. Perchè dunque S. Tommaso afferma: « Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae » ([11]) e poi asserisce: « Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi » ([12])?

L'essere è una perfezione *sui generis*: l'atto supremo che dice solo attualità. Venendo esso in composizione con l'essenza, non ne sorge un « tertium quid », che non sia nè l'essenza nè l'essere, ma ne deriva l'essenza in atto. L'essenza, che per sé è parte, « principium quo », diventa un tutto per l'atto di essere, il quale però non la modifica in

---

([10]) *De Potentia*, q. 7, a. 7, ad 9; cf. *De Veritate*, q. 21, a. 4, ad. 4

([11]) *S. Th.*, III, q. 19, a. 1, ad 4; III *Sent.*, d. 5, q. 12, a. 3; *S. Th.* III, q. 2, a. 2, ad 3.

([12]) *Quodl.* 3, a. 4, ad 3.

ciò che è. Per conseguenza, se noi consideriamo quel che è il supposto, l'atto di essere non può venir considerato. E' il supposto *materiale;* quello cioè che è potenza all'essere, costitutivo formale.

Se però noi consideriamo Pietro in quanto è supposto, la nozione di Pietro, umanità e individualità, dovrà connotare l'atto di essere, ossia dovrà essere considerata sotto il suo atto di essere. Questo è il supposto *denominativo,* cioè che prende nome di supposto dall'atto di essere che connota (13). Queste distinzioni, superficialmente comprese da chiunque sia fuori del tomismo, vengono interpretate come scappatoia per sfuggire alle difficoltà. In realtà sono conseguenze logiche e limpide della metafisica tomista (14).

Si può dunque concludere: il supposto dice un tutto, completo, autonomo. C'è una completezza nell'ordine dell'essenza, che è data dalla forma. Ma l'essenza è potenza nell'ambito dell'essere; dunque è ontologicamente « principium quo », parte. L'essere, atto ultimo e nobilissimo, attuando l'essenza, la perfeziona e completa, facendone un ente. L'ente, in quanto esprime qualcosa che è in sé e per sé, cioè un tutto autonomo, si dice supposto.

Non so se sono riuscito a far vedere la consistenza metafisica e l'armonia della dottrina tomistica. Di essa è testimonio, non certo interessato, il Suarez (15).

II. *Non è impossibile che l'essere del Verbo si comunichi alla natura umana, la quale perciò sussiste nella persona divina.*

Dopo l'esposizione metafisica della dottrina tomista, mi pare di non esagerare, affermando che è sorprendente quanto scrive un dotto teologo moderno: « Manifestement, le mystère se trouve transposé. Il n'est plus de l'union à la personne du Verbe, mais à son existence, ou, comme on dit, à son *esse* éternel. Cette union consiste, à proprement parler, dans l'actuation d'une nature créée de la nature humaine, par cet *esse*, ou suivant la terminologie peripaticienne, par cet acte incréé. L'effet propre et immediat n'en est donc pas seulement

(13) *Quodl.* 2, a. 5, ad 2.
(14) Cf. Capreolo, *Defensiones theologicae,* V, p. 110.
(15) *Disputationes Metaphysicae,* disp. 34, sect. 4, n. 10.

que cette nature existe dans la personne du Verbe; il est d'abord et à proprement parler qu'elle existe » ([16]).

Il mistero non è affatto trasposto, ma solo guardato nella sua ampiezza. Se il supposto è costituito *formaliter* dall'essere, che è l'ultima perfezione e perciò l'ultimo complemento, essere un supposto equivale semplicemente ad essere: « Sed hoc esse (cioè l'atto di essere) attribuitur alicui dupliciter. Uno modo ut sicut ei quod proprie et vere habet esse vel est; et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti: unde quod vere est, dicitur substantia in 1 *Phys.* Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse, ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse. Alio modo, id est ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album. Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti » ([17]).

Cominciamo con una domanda: perché una persona possa unire a sé un'altra natura, che cosa si richiede? La risposta è ovvia: che abbia un essere capace di attuare anche quella natura. Ora ogni persona creata ha l'essere limitato alla sua natura, dunque solo la persona increata che è l'essere increato e infinito può annettersi un'altra natura.

Le difficoltà cominciano proprio qui: la ragione che suggerisce la possibilità, cioè l'infinità di questo essere, sembra sia anche ragione di impossibilità. Può infatti l'essere infinito entrare in composizione con un'essenza? Può informare una potenza, che, per necessità metafisica, limita a sé il proprio atto?

Prima di tutto occorre richiamare l'osservazione fatta in precedenza: l'essere è un atto *sui generis,* non è una forma, dalla cui composizione con l'essenza risulti un « tertium quid ». Dalla sua unione con l'essenza risulta l'essenza in atto.

Il problema pertanto si riduce sostanzialmente a questi

([16]) P. Galtier, *L'unité du Christ,* p. 113.
([17]) *Quodl.* 9, a. 3.

termini: può l'essere infinito *attuare* l'essenza, senza diventare l'atto di questa essenza? Quindi senza essere limitato, senza essere specificato, senza entrare insomma in composizione? Può l'essere « irreceptum », essere ricevuto?

I due estremi, tra cui si pone la nostra tesi, sono in realtà gli aspetti veramente antimetafisici, che quasi sempre sono criticati come se noi li sostenessimo.

Occorre notare: 1) Non si afferma che l'essere del Verbo informi la natura umana, ossia l'attui come l'attuerebbe il suo essere. Quindi le obiezioni prese dalla *Contra Gentes* 1, 26: « Utrum Deus sit esse formale omnium » non ci toccano affatto. 2) Né si asserisce che l'essere del Verbo raggiunga un effetto senza il mezzo necessario, cioè che la natura umana sia attuata senza alcunché che l'attui. Riteniamo che l'essere del Verbo supplisce nella natura umana ciò che compie in qualunque altra natura il proprio essere.

Questa concezione si rivela assurda? Non ho trovato nessun argomento che ne dimostri l'impossibilità, molti invece che ne dimostrano la misteriosità.

L'essere del Verbo è l'essere sussistente, posseduto nel rapporto incomunicabile della « filiazione ». L'essere sussistente è l'essere « irreceptum », e come tale infinito. Nella sublime semplicità di questo atto sussiste, come si è detto, si racchiude tutta la perfezione creata in grado infinito. La perfezione della natura umana è contenuta in esso, trascesa, s'intende, nella purezza dell'essere e quindi non distinta da esso. Se questo semplicissimo atto contiene le perfezioni di tutte le essenze, a più forte ragione contiene la virtù di tutti gli atti di essere.

Ma se l'essere sussistente ha in sé la perfezione e la virtù di tutti gli atti di essere, perché non potrebbe compiere con se stesso ciò che compiono questi? S'intende che le conseguenze metafisiche sarebbero inevitabili. L'essenza richiede il suo atto affinchè sia costituito un ente. Non avendo il suo atto di essere, non si può avere un nuovo ente. Anche se le essenze, attuate

in tal modo dall'essere divino, fossero in numero indefinito si avrebbe sempre un solo ente.

Da ciò emerge chiaro che l'Essere divino non è ricevuto, né entra in composizione. Ricevere importa avere come proprio, determinarlo alla propria misura: quando la natura umana riceve l'essere, l'essere è della natura umana e si ha un essere umano. Così pure: composizione importa l'unione di due principi *quo*, da cui risulti un composto. Ma l'essere del Verbo, ente completo e preesistente alla natura umana, non è principio *quo*.

Ma questo ente è Dio e uomo: dunque il suo essere è specificato dalla divinità e dalla umanità. Dalla divinità si comprende, perché l'essere è la stessa divinità, ma l'umanità può specificare l'essere divino? La difficoltà è forse la più profonda, ma non è così reale come sembra.

Dice bene il Gilson: « L'essence ne convient pas l'exister, elle y est contenue »; « L'*esse* l'inclut comme son autodetermination » ([18]). In Cristo l'essere è determinato in sé stesso, cioè non ha nessuna determinazione, perciò è divino. Ma la determinazione che è la natura umana aderisce a questo essere. Non si pensi che ne attui solo una porzione: l'essere sussistente è semplicissimo.

La ragione per cui questa tesi non è contraddittoria è stata già sfiorata. Quando si dice che l'essenza specifica l'essere, non si intende come la forma che determina la materia: in questo senso è l'*essere piuttosto che determina l'essenza*. L'essenza è un grado di essere, quindi perfezione, cioè *atto*. Ma questo atto nell'ordine dell'essere è *potenza*. L'ulteriore attuarsi di questo atto, un perfezionarsi nell'ordine dell'essere, costituisce l'ente. Il quale ha una *attualità* e una *taleità*: è un essere umano ecc. Ora il caso in discussione è singolare. L'essere divino non è ricevuto in modo che ne sia costituito un essere umano, ma piuttosto in modo che Dio abbia le

---

([18]) *Le Thomisme*, 5ª ed., p. 60 e p. 54.

proprietà dell'uomo, cioè la natura umana. Il finito è contenuto dall'infinito, senza finirlo.

In conclusione, l'essenza specifica l'essere, che le è proporzionato, che è un principio *quo* come essa, cioè solo se da essa sorge un ente. Nella comunicazione dell'essere del Verbo alla natura umana, non si può parlare di specificazione perché non si può parlare di composizione. Attuata dall'essere infinito la natura umana aderisce ad esso, in modo che si può affermare: Cristo è Dio e Uomo, ma non in Cristo l'essere è umano: *S. Th.* III, q. 2, a. 6, ad 1: « Verbum ab aeterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam: ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse prout est naturae, sicut corpus assumitur ad esse animae, sed ad unum esse prout est hypostasis vel personae ».

L'analogia più vicina del rapporto fra la natura umana e l'essere del Verbo, mi pare sia il rapporto fra gli accidenti e l'essere della sostanza; è suggerita dallo stesso S. Tommaso, *II Sent.* d. 6, q. 2, a. 1, sed contra: « Praeterea: Maior est convenientia naturae humanae in Christo ad naturam divinam, quam accidentis ad subiectum. Sed accidens cum subiecto non facit numerum. Ergo nec ratione naturae humanae et divinae dicetur Christus esse duo ». Vi si è già accennato: gli accidenti, modificazioni della sostanza, per essa *attingono* l'essere della sostanza. In Cristo la natura umana priva del suo essere attinge l'essere del Verbo. *Compendium theol.* c. 211: « Potest autem huiusmodi exemplum aliquale in creaturis inveniri. Subiectum enim et accidens non sic uniuntur, ut ex eis aliquod tertium constituatur, unde subiectum in tali unione non se habet ut pars, sed est integrum quoddam, quod est persona hypostasis et suppositum. Accidens autem trahitur ad personalitatem subiecti, ut sit persona eadem hominis et albi, et similiter eadem hypostasis et idem suppositum. Sic igitur, secundum similitudinem quandam, persona hypostasis et suppositum Filii Dei est persona, hypo-

stasis et suppositum humanae naturae in Christo. Unde quidam propter huiusmodi similitudinem dicere praesumpserunt quod humana natura in Christo degenerat in accidens, et quod accidentaliter Dei Filio uniretur, veritatem a similitudine non discernentes ».

In Cristo dunque « simpliciter » c'è un solo essere, l'essere infinito e sussistente. E' l'essere che fa un ente completo, una persona: un ente non ha se non un essere. « Secundum quid » c'è un duplice essere, ossia in questo unico essere c'è un doppio rispetto: *identità* con la natura divina e *attuazione* della natura umana; *III Sent.* d. 6, q. 2, a. 2: « Impossibile est enim quod unum aliquid habeat duo esse substantialia; quia unum fundatur super ens. Unde si sint plura esse, secundum quae aliquid dicitur ens simpliciter, impossibile est quod dicatur unum. Sed non est inconveniens quod esse unius subsistentis sit per respectum ad plura, sicut esse Petri est unum, habens tamen respectum ad diversa principia constituentia ipsum. Et similiter suo modo unum esse Christi, habet duos respectus, unum ad naturam divinam, alterum ad naturam humanam ».

La natura umana non ha proporzione all'essere infinito, come l'accidente non ha proporzione all'essere della sostanza; però l'accidente è modificazione della sostanza che ha l'essere, mentre la natura umana non è modificazione della sostanza del Verbo.

La differenza ci ricorda che se del mistero possiamo vedere la non ripugnanza, non possiamo però capirne la natura. Tuttavia questi concetti possono essere approfonditi dall'esame di alcune difficoltà, mosse con molta acutezza da Dom Diepen O.S.B. ([19]).

1. « L'existence est le complement de l'essence créée. Mais l'être divin ne peut devenir le complement d'une nature: Esse divinum non advenit alii naturae sed est ipsa natura ».

([19]) *L'unique Seigneur Jésus Christ*, in *Revue Thomiste* (1953), pp. 42-43.

R. In questo si è perfettamente d'accordo: nel supposto l'essere è il « complementum naturae ». L'essere divino non è il *complementum* dell'essenza umana; se lo fosse ne risulterebbe il supposto umano. L'essere divino non è un *complementum,* perchè è un *completum.* E' già persona prima che assuma la natura umana.

2. « L'existence est specifiée par l'essence... forma dicitur principium essendi. L'être divin aurait donc une cause quasi formelle ».

R. L'essere del Verbo non è specificato dalla essenza umana perchè è l'Essere infinito. Occorre notare che la perfezione espressa dalla natura umana è contenuta nell'Essere del Verbo, ma *eminenter.* A considerare perciò il supposto del Verbo, la specificazione che potrebbe dare la natura umana non ha luogo; l'attuazione che il Verbo può comunicare, è quanto si richiede perchè la natura umana sia, anche se non è in sè. Il problema è dunque trasposto alla natura umana: può questa attingere l'essere del Verbo? Questo problema mi pare è stato esaminato.

3. « L'existence est le terme de la generation ».

R. L'essere non è affatto il termine della generazione, ma la « ratio formalis »; termine è ciò di cui si può dire: è generato. Ma qui il supposto è divino, preesistente *ab aeterno,* il quale però nasce, e quindi è generato, non secondo la divinità, ma secondo l'umanità. C'è perciò una generazione *secundum quid*: il Verbo fu veramente generato, *secondo la natura umana,* dalla Vergine Maria, la quale per questo appunto è veramente *Dei genitrix,* generatrice di Dio nella natura umana, e in tal senso vera Madre di Dio.

4. « Enfin... l'existence, sans être une partie de l'essence, est pourtant quelque chose de la créature, son actualité, sa consistance en dehors du néant ».

R. Si ammette che l'essere è qualcosa della creatura. Ma nel caso di Cristo l'atto di essere (unico) è principalmente e *ab*

aeterno del Verbo, secondariamente *et ex tempore* della natura assunta alla quale fu esteso, in modo che essa non esiste in virtù di un atto di essere creato, ma solo in virtù dell'atto di essere del Verbo di Dio, ad essa comunicato. Quindi la natura umana non è di sè, ma del Verbo, al quale dà di essere uomo.

5. A p. 44, il cavallo di battaglia: « Tout le monde ne convient il pas que le Christ en tant qu'homme est créature? C'est donc que nous devons le Christ à un acte créateur et non pas seulement à une mission divine. Mais qu'est-ce qu'un acte créateur si non la création d'une existence créée? La conclusion est si inéluctable que nous voyons la plus part des thomistes eux mêmes l'acceptent pratiquement ».

R. La natura umana di Cristo fu tratta dal nulla, è quindi creata. Ma fu creata non per l'unione a un atto di essere creato, ma per l'unione *in tempore* all'atto di essere increato dal Verbo di Dio. Creare infatti altro non è che unire un atto di essere a un'essenza non preesistente. « Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur ipsa *quidditas* creari dicitur; quia antequam *esse* habeat (quidditas) nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia » (*De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 2). L'obbiettante dovrebbe provare che per uscire dal nulla si richiede sempre un atto di essere creato.

6. « L'existence, sans être précisément un acte vital, puisque l'être n'est pas une opération, est pourtant un acte exercé par la créature, et qui, tout en dérivant *efficienter* du Créateur, emane *formaliter* de la créature: Ipsum esse est quo substantia est, sicut currus est quo currens currit. Par mon essence je suis, c'est-à-dire, j'exerce mon existence, comme par mon intelligence je connois ».

R. Il principio è verissimo: « Est un acte exercé par la créature... par mon essence je suis, c'est-à-dire, j'exerce mon existence ». L'applicazione al solito è inesatta. In Cristo l'atto di essere è esercitato dal Verbo, il quale è anche uomo: il Verbo esercita la sua esistenza essenzialmente per la natura

divina, e *quodammodo* anche per la natura umana. Il *quodammodo* significa il modo particolare, che non si verifica in nessun altro caso, di attuare la natura umana.

Ma insomma, si dirà, la natura umana è o non è? Se è, è umanamente, non divinamente; dunque ha l'essere umano.

Se per *è* s'intende l'atto di essere, rispondo recisamente che la natura umana non è: perciò il problema: se è divinamente o umanamente non esiste. Il Verbo è ed è divinamente: *quodammodo* si può dire anche umanamente, nel senso spiegato.

Se per *è* si intende esiste: certo la natura umana esiste, ed esiste da natura umana, cioè umanamente, però non esiste in virtù di un atto di essere proprio e creato, ma in virtù dell'atto di essere del Verbo di Dio, che è increato. Si confonde sempre il *fatto* di esistere con l'*atto* di essere. Anche la cecità esiste, ossia *c'è* nell'occhio del cieco, ma chi può sostenere che la cecità, pura privazione, sia composta d'una essenza e di un atto di essere? Così pure il *nulla* esisteva prima della creazione, ma il nulla è zero di tutto. *Quodl.* 9, a. 9, ad 4 ob: « Unicuique est attribuendum esse, de quo convenienter quaeri potest an est. Sed de humana natura potest quaeri an est. Ergo natura humana habet esse proprium »; Ivi; ad 4; « Dicendum quod obiectio illa procedit de esse, quod in actu animae consistit; quia an est etiam de caecitate quaeri potest » ([20]).

Tuttavia, in quanto creatura si oppone a Dio, la natura umana ha la nota di creatura. Infatti, la creatura è tale non perché è (è anche Dio), ma perché la sua essenza è distinta dall'essere. In ciò è la « ratio creaturae ». Questa *ratio* si verifica perfettamente nella natura umana di Cristo, la quale, in questo senso, si deve dire creata.

Queste obiezioni, per altro intelligenti e serene, hanno tutte un difetto comune; in esse si considera la natura umana di Cristo come le altre creature, le quali sono ipostasi e

([20]) *III Sent.* d. 6, q. 2, a. 2, ad 5.

quindi hanno l'essere proprio. Questo equivoco persiste in tutta la discussione.

7. A p. 55: « Mois mon être m'appartient, il est l'actualité de tout ce que je suis, il est formellement ma consistance en dehors du néant, il est ce qu'il y a de plus profond en moi, une réalité. Il est, au dire de Jean de St. Thomas du moins, une partie de l'*ens reale:* aliquid huius totius. Et ailleurs: existentia est praedicatum reale et conveniens physice ipsi rei ».

R. Anche S. Tommaso afferma ripetutamente che l'essere è « quod est magis intimum cuiuslibet rei » e quindi ciò che gli appartiene più di ogni altra cosa. Ma la natura umana propriamente non è una *res,* se per *res* s'intende qualcosa di completo, non è tutto, insomma non è un supposto. La natura individuata, che non è supposto, è parte formale: la parte formale non ha l'essere come *aliquid sui,* come « praedicatum reale et conveniens physice ».

La tesi tomista dell'unità di Cristo si regge proprio su questo cardine: il tutto è il supposto, cioè la parte formale con l'attualità, la natura e l'essere. La natura umana in Cristo non ha il proprio essere: dunque non è tutto, ma è parte formale.

P. Umberto Betti O.F.M.

LA PERPETUITA' DEL PRIMATO DI PIETRO NEI ROMANI PONTEFICI SECONDO IL CONCILIO VATICANO

La dottrina cattolica della perpetuità del primato di Pietro nei Romani Pontefici è contenuta nel capitolo e canone II della costituzione dommatica *Pastor aeternus* promulgata nella IV[a] sessione del concilio Vaticano il 18 luglio 1870. Questo documento del supremo Magistero, che è giustamente considerato l'espressione più alta del progresso della teologia della Chiesa ([1]), è il resultato di una lunga e assai complessa evoluzione, che è necessario tener presente per comprender meglio la portata delle definizioni conciliari e, conseguentemente, per dare la giusta valutazione dei problemi con esse connessi.

Come risulta dagli atti del concilio ([2]) e come è stato messo in rilievo nei principali studi storici ([3]) o dottrinali ([4])

([1]) Cf. E. Hocedez, *Histoire de la thèologie au XIX[e] siècle, II, Bruxelles-*Paris 1952, 400; J. Bellamy, *La théologie catholique au XX[e] siècle,* Paris 1904, 70.

([2]) Mansi (Martin e Petit), *Amplissima collectio Conciliorum,* tt. 49-53, Arnhem-Leipzig 1923-1927 (=*M*). Cf. anche *Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis,* t. VII: *Acta et Decreta sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani,* Friburgi Br. 1890.

([3]) T. Granderath - C. Kirch, *Histoire du Concile du Vatican,* Bruxelles 1907-1914 (ediz. originale tedesca 1903-1906); E. Campana, *Il Concilio Vaticano,* Lugano 1926; F. Mourret, *Le Concile du Vatican d'après des documents inédits,* Paris 1919; C. Butler, *The Vatican Council. The story from inside in bishop Ullathorne's letters,* London 1930; J. Brugerette - E. Amann, *Vatican (Concile du),* in *Dict. théol. cath.,* XV, Paris 1948 (1950), 2536-2585; R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX* (1846-1878), Paris 1952, 311-367; *Documents concernant le tiers parti au concile du Vatican,* in *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam,* Düsseldorf 1952, 241-259. Sugli antecedenti e preparazione del Concilio, cf. E. Cecconi, *Storia del Concilio Ecumenico Vaticano scritta sui documenti originali.* Parte prima: *Antecedenti del Concilio,* Roma 1872-1879.

([4]) T. Granderath, *Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani ex ipsi eius Actis explicatae atque illustratae* - Friburgi Br. 1892.

sul medesimo, la costituzione dommatica *Pastor aeternus,* che tratta soltanto del Romano Pontefice, riproduce solo una frazione dello schema primitivo sulla Chiesa, suddiviso in 15 capitoli e 21 canoni ([5]), distribuito ai Padri nella 13ª congr. gen. del 21 gennaio 1870 ([6]). Di esso infatti riprende solo il cap. XI con i canoni 14, 15, 16, smembrato in 3 capitoli con i rispettivi canoni; questo fu completato con un nuovo testo, non compreso nello schema primitivo, riguardante l'infallibilità pontificia ([7]), che divenne poi il cap. IV della *Pastor aeternus.*

Il cap. II quindi con il suo canone va ricollocato nel quadro dello schema primitivo sulla Chiesa, dov'era parte del cap. XI col corrispondente can. 15, e di lì seguito nelle sue varie fasi evolutive fino alla sua definitiva fissazione e promulgazione conciliare.

I. — I testi sulla perpetuità del primato di Pietro nello schema primitivo sulla Chiesa.

I testi dello schema primitivo riguardanti la perpetuità del primato di Pietro nei Romani Pontefici, come del resto gli altri punti dottrinali sul primato, furono preparati e discussi dalla commissione preparatoria teologico-dommatica del mese d'agosto 1867 al mese d'ottobre 1869.

Contrariamente a quel che il titolo potrebbe far pensare, lo studio di J. A. Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican d'après les Actes du Concile,* Paris-Lyon 1895, tratta soltanto della costituzione dommatica *Dei Filius.*

([5]) *M* 51, 539-553. Tanto i capitoli che i canoni sono illustrati da 70 annotazioni giustificative, *M* 51, 553-636.

([6]) *M* 51, 413.

([7]) La questione dell'infallibilità fu oggetto di studio della commissione preparatoria teologico-dommatica (cf. *M* 49, 467-469), specialmente del consultore G. Cardoni (1802-1873) vescovo di Loreto e Recanati, poi dal 1867 arcivesc. tit. di Edessa, *M* 49, 622A, il quale in seguito pubblicò *Elucubratio de dogmatica Romani Pontificis infallibilitate eiusque definibilitate,* Romae 1870. Ma, esaminata dalla commissione nell'adunanza dell'11 febbraio 1869, fu stabilito di non introdurla nello schema, secondo il voto dello stesso Cardoni: « Ne his calumniis aliqua veritatis species afferatur, submisse existimarem expedire, ut huius pertractationis propositio non ab ipso Summo Pontifice, sed ab episcopis fiat », *M* 49, 669B.

Il presidente di essa Card. L. Bilio ([8]), tra i consultori che la costituivano ([9]), il 26 settembre 1867 elesse una commissione speciale di 5, che furono: i preti secolari F. Cossa ([10]), G. Pecci ([11]), C. Santori ([12]) e i gesuiti G. B. Franzelin ([13]) e G. Perrone ([14]), incaricata di stabilire dettagliatamente il metodo da seguirsi nello scegliere e formulare gli errori da proporsi al futuro concilio ([15]). Dopo che questa, il giorno seguente, convenne di prendere come base dei propri lavori il *Sillabo* promulgato da Pio IX l'8 dicembre 1864 ([16]) e che ai singoli consultori fosse assegnato un paragrafo di esso ([17]), il Cardinale

---

([8]) Luigi Bilio, barnabita (1826-1884), cardinale dal 1866. Fu nominato presidente da Pio IX con biglietto del card. P. Caterini del 23 agosto 1867, *M* 49, 619A. Cf. I. Pica, *Le Cardinal Bilio barnabite un des présidents du Concile du Vatican*, Paris s.a.; G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, I, Firenze 1933, 220-227. Prima di lui, presidente per pochi giorni, dal 28 luglio 1867, fu il card. Antonio M. Panebianco, O.F.M. Conv. (1808-1885), cardinale dal 1861, il quale rinunziò per le sue molteplici occupazioni di Penitenziere maggiore, eletto a tale dignità nel gennaio 1867. Cf. J. Abate, *Series episcoporum ex Ordine Minorum Conventualium ab anno* 1541 *ad annum* 1930, in *Miscellanea francescana*, nuova serie 32 (1932) 20-21.

([9]) Allora i consultori erano 12. In seguito, fino al mese di novembre 1869, ne furono successivamente eletti altri 12. Cf. l'elenco completo, con le qualifiche di ciascuno, in *M* 49, 467-469.

([10]) Filippo Cossa (1803-1868).

([11]) Giuseppe Pecci (1807-1890), fratello del futuro Leone XIII, dal quale fu creato cardinale nel 1879. Cf. *Galleria genealogica araldica del passato e presente episcopato italiano*, I, s.l. 1884, 20; M. De Camillis - C. Testore, in *Enciclopedia Cattolica*, IX, Città del Vaticano 1952, 1041-1042.

([12]) Camillo Santori (1823-1888). Egli fu eletto segretario della commissione teologica il 14 settembre 1867, *M* 49, 619B e, come tale, fece la redazione dei verbali delle 56 adunanze della medesima, tenute dal 24 settembre 1867 al 30 dicembre 1869, *M* 49, 617-736. In seguito fu vesc. di Fano (1877) e arcivesc. tit. di Seleucia (1882). Cf. F. Pellegrini, *Nei solenni funerali di Mons. Camillo Santori*, Roma 1889.

([13]) Giovanni Battista Franzelin (1816-1886), cardinale dal 1876. Cf. L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn 1934, 601-602; G. Courtade, *J. B. Franzelin. Les formules que le Magistère de l'église lui a empruntées*, in *Recherches de science religieuse* 40 (1952): *Mélanges Jules Lebreton*, II, 317-325.

([14]) Giovanni Perrone (1794-1876). Cf. C. Boyer, in *Dict. théol. cath.*, XII, Paris 1933, 1255-1256; L. Koch, *o. c.*, 1399-1400.

([15]) *M* 49, 621C.

([16]) Cf. *Dz.* (= H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, ed. 21-23, Friburgi Br. 1937), 1701-1780.

([17]) *M* 49, 621C.

Bilio affidò al consultore Cossa la parte riguardante il Romano Pontefice, esclusa la prerogativa dell'infallibilità ([18]).

Cossa aveva stilato il suo voto sul Romano Pontefice già nell'agosto 1868 ([19]). Contemporaneamente avevano preparato un voto sullo stesso soggetto i consultori F. Hettinger ([20]) e Perrone ([21]). Tutt'e tre furono presi in esame dalla commissione teologica nelle adunanze del 14 e 21 gennaio 1869 ([22]), dopo che di essi, per incarico del presidente, aveva fatto un compendio il consultore gesuita C. Schrader ([23]).

Per quel che riguarda in particolare la dottrina della perpetuità del primato di Pietro nei Romani Pontefici, l'attenzione dei consultori si portò soprattutto sulla eventualità di condannare e in qual modo l'opinione che riteneva possibile la separazione del primato dalla sede Romana. Essi si trovaron d'accordo nel proporre la condanna, con la qualifica d'eresia, dell'errore contenuto nella proposizione 35ª del *Sillabo*, secondo il quale il primato potrebbe essere trasferito dalla sede Romana ad altra sede per volontà di popolo o per decreto d'un concilio ecumenico ([24]); nella generalità, invece, rilevarono di dover procedere con la massima prudenza nel decidere sulla

---

([18]) *M* 49, 622A.

([19]) Tale voto aveva per titolo « De natura et iuribus primatus Romani Pontificis ». Cf. *M* 49, 738D, n. 37.

([20]) Francesco Hettinger (1819-1890). Cf. I. Rogger, in *Enciclopedia Cattolica*, VI, Città del Vaticano 1951, 1427-1428. Il suo voto aveva per titolo « De Romano Pontifice eiusdemque iuribus ». Cf. *M* 49, 738D, n. 38.

([21]) Il suo voto aveva per titolo « De Romano Pontifice ». Cf. *M* 49, 738D, n. 39.

([22]) *M* 49, 663-667. Dei tre consultori direttamente responsabili era presente soltanto Perrone, perché Cossa era morto il 7 novembre 1868 e Hettinger era assente da Roma, *M* 49, 664A-B.

([23]) Clemente Schrader (1820-1875). Cf. J. De Blic, in *Dict. théol. cath.*, XIV, Paris 1941, 1576-1579.

([24]) Cf. *Dz.* 1735. Mentre tutti i consultori furono d'accordo nel proporre la condanna dell'errore della possibilità del trasferimento del primato per volontà di popolo, uno fece delle riserve sulla condanna dell'opinione che non nega tale trasferimento possibile per decreto conciliare, purché questo decreto sia emanato durante la vacanza della sede apostolica; in tale caso infatti, mancando la suprema autorità, una decisione del trasferimento della sede primaziale non significherebbe ribellione e scisma, *M* 49, 664D.

opinione che non esclude detto trasferimento per autorità dello stesso Romano Pontefice ([25]). Questo rilievo dei consultori portò a sostituire la formula di condanna, accolta nel compendio di Schrader ([26]), con una più generica e mitigata ([27]). Dopo queste prime osservazioni, lo schema sul Romano Pontefice fu rielaborato da Hettinger e passato alla deputazione speciale costituita dal Card. Bilio il 12 dicembre 1867, incaricata della redazione finale ([28]), la quale ne prese visione il 22 aprile 1869 ([29]). Ma poiché esso fu stimato ancora perfettibile, specialmente nella dottrina sulla perpetuità del primato di Pietro nei suoi successori Romani ([30]), il Card. Bilio dette incarico di farne una nuova formulazione, questa volta a Schrader, dato che Hettinger non poteva trattenersi a lungo a Roma ([31]).

Nella nuova formulazione, lo schema fu esaminato dalla commissione teologica il 10 giugno 1869. Oggetto principale di discussione fu il canone relativo alla perpetuità del primato di Pietro nei Romani Pontefici, che aveva assunto questa forma: « ... ut beatus Petrus in primatu super universam ecclesiam habeat perpetuos successores qui sint singulares episcopi » ([32]). Tutti i consultori, ad eccezione di tre che chiesero o di conservare il testo com'era o al più di spiegarlo ulteriormente, stabilirono di sopprimere le ultime parole « qui sint singulares episcopi », per non pronunziarsi sulle modalità scelte da Pietro per la trasmissione del suo primato ([33]).

([25]) *M* 49, 664D-665A.

([26]) « Romanae ecclesiae episcopos est (= esse) Petri in primatu successores non divino, sed iure tantum humano vel ecclesiastico », *M* 49, 666A.

([27]) « Romanum Pontificem habere primatum super universam ecclesiam iure divino », *M* 49, 666A.

([28]) Cf. *M* 49, 626C-D. Essa era composta dei consultori Franzelin, Schrader, Santori e Placido Petacci (1824-1885). In seguito egli fu vesc. tit. di Troade (1879), vesc. di Tivoli (1880) e infine arcivesc. tit. di Acrida (1885).

([29]) *M* 49, 695D-696A.

([30]) *M* 49, 696B.

([31]) *M* 49, 696B.

([32]) *M* 49, 708B.

([33]) Le parole « qui sint singulares episcopi » erano state poste allo scopo di condannare coloro che fanno soggetto della successione nel primato più l'insieme dei vescovi Romani che ciascuno di essi in particolare. A giudizio della commissione,

Finalmente tutto il testo relativo al primato del Romano Pontefice, dopo che il 10 ottobre 1869 fu trasmesso alla commissione preparatoria per le Chiese Orientali ([34]), affinché vi apportasse eventuali modifiche in conformità delle esigenze di quelle Chiese ([35]), fu inserito come parte dello schema generale sulla Chiesa e, il 20 ottobre, sottoposto ai cardinali componenti la congregazione direttrice ([36]) per l'approvazione definitiva ([37]).

La dottrina della perpetuità del primato, come abbiamo già accennato ([38]), era contenuta in parte del cap. XI e nel can. 15.

Il testo del cap. XI era così formulato:

> Quod autem in beato apostolo Petro princeps pastorum et pastor magnus ovium Dominus Christus Jesus in perpetuam salutem ac perenne bonum ecclesiae instituit, id eodem auctore in ecclesia, quae fundata super petram ad finem saeculorum usque firmiter stabit, iugiter durare necesse est.
>
> Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus suscepta ecclesiae gubernacula non reliquit. Semper enim in suis successoribus episcopis sanctae Romanae sedis, ab ipso primum fundatae eiusque consecratae sanguine, vivit et praesidet et iudicium exercet, ita ut, quicumque in hac cathedra Petro succedit, is iuxta Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam ecclesiam obtineat ([39]).

Esso è illustrato da cinque annotazioni esplicative ([40]), nelle quali sono richiamati questi punti: che Cristo è autore

---

questo errore fu ritenuto non di così grande importanza da condannarsi con un decreto solenne del concilio, e anche perché non è contrario alla fede attribuire a Pietro, oltre che la determinazione della sede del primato, anche la determinazione della persona soggetto di esso, che, a sua volontà, avrebbe potuto essere anche un semplice presbitero, *M* 49, 708B-C.

([34]) Cf. *M* 49, 472-473.

([35]) *M* 49, 731B-C.

([36]) Cf. *M* 49, 97B-C e 465-467.

([37]) *M* 49, 731C.

([38]) Cf. p. 96.

([39]) *M* 51, 544B-C.

([40]) *M* 51, 600A-C. Nella serie delle annotazioni a tutto lo schema occupano i nn. 27-31.

della perpetuità del primato conferito a Pietro e che questa è richiesta dalla perpetuità della Chiesa stessa (41); che in concreto la disposizione di Cristo è realizzata nei successori di Pietro che sono i vescovi della sede Romana, e quindi essi ereditano il primato per diritto divino (42); finalmente, che i vescovi di Roma succedono a Pietro nel primato, perché succedono a lui nella sede dove ha concluso col martirio la sua vita terrena, alla quale perciò è rimasta congiunta la sua funzione primaziale: realizzata quindi la condizione della successione nella sede di Pietro, i vescovi di Roma ereditano per diritto divino il suo primato, prescindendo dal fatto se questa condizione stessa sia ugualmente di diritto divino (43). La determinazione di quest'ultima questione è lasciata volutamente sospesa, e per questo alcuni Padri poi concentreranno le loro osservazioni, tendenti a modificare il testo proposto secondo le convinzioni o i desideri personali di ciascuno.

Il testo del can. 15 era così formulato:

> Si quis dixerit non esse ex ipsius Christi Domini institutione, ut beatus Petrus in primatu super universam ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse iure divino Petri in eodem primatu successorem, anathema sit (44).

Con queste parole è ben determinato l'oggetto di definizione, che comprende due punti distinti, ma completamentari: Pietro per diritto divino deve avere in perpetuo successori nel primato; in concreto i successori di Pietro, ugualmente di diritto divino, sono i Romani Pontefici (45). Quest'ultima affer-

---

(41) Annotaz. 28a, *M* 51, 600A-B.

(42) Annotaz. 30a, *M* 51, 600B.

(43) Annotaz. 31a, *M* 51, 600B-C: « attamen ipsos successores esse Romanos nominatim episcopos pendet a primatu cum Romano episcopatu coniunctione facta per Petrum; quo facto continetur successionis perpetuae conditio; idemque factum utpote penitissime cohaerens cum iis, quae de Romanorum Pontificum primatu catholica fide tenemus, factum dogmaticum est, ideoque certum non tantum certitudine simpliciter humana ac historica, sed infallibilitatis ».

(44) *M* 51, 522C.

(45) Cf. annotaz. 64a, *M* 51, 627D-628D.

mazione può in sé avere un significato ambivalente, in quanto la successione di diritto divino attribuita ai Romani Pontefici è riferibile non solo al primato, ma anche alla sede che lo condiziona. Ora, mentre è indiscutibile la successione di diritto divino nel primato, rimane punto controverso la natura del diritto col quale i Romani Pontefici succedono nella sede di Pietro. I vestigi di tale controversia, come in quelle sul testo del cap. XI, si riscontreranno anche nelle osservazioni dei Padri sul can. 15.

Osservazioni dei Padri sul cap. XI e can. 15.

Lo schema di costituzione sulla Chiesa, di cui s'è veduta ora l'elaborazione dei testi riguardanti la perpetuità del primato, fu distribuito ai Padri nella 13ª congr. gen. del 21 gennaio 1870 ([46]). Secondo quanto stabilito dai cardinali presidenti ([47]) con decreto del 20 febbraio ([48]), i Padri avrebbero dovuto presentare le loro osservazioni per scritto.

Scaduto il tempo concesso, dal 20 febbraio al 4 marzo, per le osservazioni sulla prima parte dello schema che comprendeva i primi 10 capitoli e i primi 13 canoni trattanti della natura e delle proprietà della Chiesa ([49]), il 6 marzo, in aggiunta al cap. XI con i suoi canoni sul primato del Romano Pontefice ([50]), fu distribuito ai Padri un testo complementare sull'infallibilità pontificia ([51]). Anche le osservazioni su questa seconda parte dello schema dovevano essere fatte in scritto ([52]) e consegnate alla segreteria del concilio entro il 25 marzo ([53]).

([46]) *M* 51, 413.

([47]) Cf. *M* 50, 219*s. =*M* 50, 5A.

([48]) *M* 51, 13D-14A.

([49]) *M* 51, 638C.

([50]) *M* 51, 701C.

([51]) L'introduzione della dottrina dell'infallibilità fu il resultato di postulati, sottoscritti a tale scopo da un numero ingente di Padri (*M* 51, 639-677). In accoglienza ad essi, nonostante che non pochi altri ne fossero presentati in contrario (*M* 51, 677-687), la congregazione speciale deputata dal Papa (*M* 50, 36-37 e 38-39) a giudicare di ogni petizione dei Padri, il 9 febbraio 1870 decise d'introdurre all'esame conciliare la dottrina dell'infallibilità, *M* 51, 687-696. Questa decisione fu comunicata il 6 marzo al concilio dal segretario del medesimo G. Fessler (1813-1872), vescovo di St. Pölten, in Austria, *M* 51, 543-545.

([52]) *M* 51, 701C.

([53]) In un primo tempo fu stabilito che le osservazioni scritte fossero pre-

a) *Osservazioni sul cap. XI.*

Una prima osservazione, di non molto rilievo, fu fatta da due gruppi di Padri, il primo dei quali costituito dal card. F. M. Guidi, O. P., arcivescovo di Bologna ([54]) con altri 4 vescovi domenicani ([55]), il secondo dal card. M. E. Gonella, vescovo di Viterbo ([56]) con altri 14 Padri quasi tutti della sua regione ([57]). Essa aveva come oggetto le parole usate per designare la fondazione della Chiesa Romana da parte di Pietro, che erano queste: « sanctae Romanae sedis ab ipso *primum* fundatae » ([58]). L'avverbio *primum* fu giudicato, e giustamente, equivoco, in quanto può avere un significato comparativo riguardo alla relazione di Pietro con altre chiese; e, secondo questa accezione, non si può dire che Pietro abbia fondato *prima di ogni altra* la chiesa Romana, perchè la tradizione gli attribuisce per prima la fondazione della chiesa antiochena.

---

sentate entro il 17 marzo, *M* 51, 701C; poi fu concessa la dilazione di una settimana, in accoglienza alla richiesta fatta da 13 Padri con lettera ai cardinali presidenti in data 11 marzo, *M* 51, 702-703.

([54]) Filippo M. Guidi (1815-1879), cardinale dal 1863. Cf. A. Walz, *I Cardinali Domenicani*, Firenze-Roma 1940, 49.

([55]) Cioè: Michele Milella, vescovo di Teramo; Tommaso Passero, vescovo di Troia; Giacinto M. Barberi, vescovo di Nicastro; Tommaso Gentili, vescovo tit. di Dionisia, coadiutore del vicario apost. di Fo-kien, in Cina, *M* 51, 867D.

([56]) Matteo Eustachio Gonella (1811-1870), cardinale dal 1868.

([57]) Cioè: Carlo Gigli, vescovo di Tivoli; Luigi Ricci, vescovo di Segni; Francesco Gandolfi, vescovo di Corneto e Civitavecchia; Gesualdo Vitali, vescovo di Ferentino; Gaetano Rodilossi, vescovo di Alatri; Bernardino Trionfetti, O.F.M., vescovo di Terracina, Sezze e Priverno; Giulio Lenti, vescovo di Nepi e Sutri; Giovanni Battista Maneschi, vescovo di Veroli; Giuseppe M. Bovieri, vescovo di Montefiascone; Concetto Focaccetti, vescovo tit. di Listri, amministratore apost. di Acquapendente; Raffaele Corradi, O. Carm. Scalzi, vescovo di Bagnorea; Filippo Manetti, vescovo tit. di Tripoli, amministratore apost. di Subiaco; Clemente Pagliari, vescovo di Anagni, a cui nome aderiscono Bovieri e Manetti; Romarico M. Flugi d'Aspermont, O.S.B. della Congr. Cassinense, abbate *nullius* del monastero dei SS. Nicola e Benedetto nel Principato di Monaco, *M* 51, 939C-D.

([58]) Cf. p. 100. Ancora più indeterminata fu la richiesta di altri Padri che, dopo le parole finali del primo periodo « iugiter durare necesse est » (p. 100), la necessità della perpetuità del primato fosse messa in relazione più esplicita con la perpetuità della Chiesa. Essi furono: Lorenzo Gastaldi (1815-1883), vescovo di Saluzzo (dal 1871 arcivesc. di Torino), *M* 51, 966C; Francesco Saverio Apuzzo (1807-1880), arcivescovo di Sorrento (dal 1871 arcivesc. di Capua e dal 1877 cardinale), *M* 51, 940C; Gioachino Pecci (1810-1903), card. vescovo di Perugia (Papa Leone XIII dal 1878), con altri 9 vescovi dell'Umbria, cioè A. M. Pettinari, O.F.M. di Nocera; P. Micaleff, O. Erem. S. Agost. di Città di Castello; G. Rosati di Todi; E. Foschini di Città della Pieve; N. Crispigni di Foligno; R. Bachetoni di Norcia; N. Pace di Amelia; I. Sannibale di Gubbio; G. Luzi di Narni, *M* 51, 951A-B.

Osservazioni più impegnative furono fatte sulle parole poste ad esprimere che i successori di Pietro nel primato sono i successori di lui nella sede Romana. I Padri che intervengono su di esse chiedono che siano altrimenti formulate, in modo che esprimano non soltanto il fatto della successione, ma anche la natura del diritto col quale i singoli vescovi Romani succedono nella sede di Pietro.

La prima proposta ([59]) in tal senso fu avanzata dal gruppo Gonella ora ricordato. Esso ritiene che le parole

> ita ut, quicumque in hac cathedra Petro succedit, is iuxta Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam ecclesiam obtineat ([60])

non esprimono quello che, a suo giudizio, dovrebbero esprimere: che cioè il primato fu annesso da Pietro alla sede Romana per divina ordinazione. Chiede quindi che, in luogo della formula proposta, sia adottata la seguente, la quale sembra indicare che non solo la successione nel primato, ma anche la successione nella sede Romana è di diritto divino:

> ita ut Romanus Pontifex Petro in episcopatu succedens Petri ipsius primatum in universam ecclesiam *Romae divina ordinatione constitutum* consequatur, et in suos successores transmittat ([61]).

Altra osservazione, analoga alla precedente, fu fatta da S. A. Demartis, vescovo di Galtelli-Nuoro, in Sardegna ([62]). Egli chiede che insieme all'affermazione del fatto della successione dei Romani Pontefici nel primato sia anche specificata la natura del diritto della stessa successione nella sede Romana, con la condanna esplicita dell'errore di coloro che in qualunque modo affermano che esso possa essere separato da Roma ([63]). Questo diritto non è nè soltanto divino nè sem-

---

([59]) Una richiesta troppo generica che non fosse toccata la questione di quale diritto sia l'annessione del primato alla sede Romana (*M* 51, 944C) fu fatta da C. F. Place (1814-1893), vescovo di Marsiglia, poi arcivescovo di Rennes (1878) e cardinale (1886). Cf. S. Furlani, in *Enciclopedia Cattolica,* IX, Città del Vaticano 1952, 1596-1597.

([60]) Cf. p. 100.

([61]) *M* 51, 939C-D.

([62]) Salvatore Angelo Demartis, O. Carm. Calc. (1817-1902). Cf. R. Aubert, in *Dict. hist. géogr. ecclés.,* XIV, Paris 1957, 190-191

([63]) Fa esplicita menzione dell'opinione di P. Ballerini (1698-1769), secondo la quale la separazione del primato dalla sede Romana è possibile per autorità del Romano Pontefice. Cf. T. Facchini, *Il papato, principio d'unità, e Pietro Ballerini di Verona,* Padova 1950, 212-213.

plicemente ecclesiastico, ma l'uno e l'altro insieme; è quindi diritto misto: è diritto ecclesiastico in origine, in quanto è stato Pietro di propria iniziativa, senza aver avuto perciò nessuna ingiunzione divina, a scegliere Roma come sede per perpetuare il suo primato; è diritto divino per questa stessa decisione personale di Pietro, in forza della quale la sede da lui scelta diviene la condizione indispensabile per la trasmissione del primato, di modo che essa, che è di diritto divino, è condizionata dalla successione nella sede Romana, e quindi anche questa diventa di diritto divino partecipato o conseguente. Ammesso questo ([64]), nessuno, neppure il Sommo Pontefice ha il potere di separare il primato dalla sede Romana e trasferirlo altrove. Per esprimere tutto questo, il testo proposto

> semper enim in suis successoribus... primatum Petri in universam ecclesiam obtineat ([65])

dovrebbe essere sostituito con il seguente:

> Quamvis enim in Petri potestate fuerit eligere sedem in qua sibi succedentes primatum in universam obtinerent ecclesiam, cum tamen ipse Romam elegerit eamque usque ad obitum rexerit, non amplius in alicuius est potestate primatum ab hac sede suisque in ea successoribus divellere alioque transferre. Hinc qui Petro in hac Romana cathedra succedit, iuxta Christi ipsius institutionem, primatum Petri in universam ecclesiam obtinet ([66]).

b) *Osservazioni sul can.* 15.

A parte le richieste di carattere generale riguardanti tutt'e tre i canoni apposti al cap. XI, tendenti ad ottenere o semplicemente che

---

([64]) Gli argomenti su cui Demartis intende fondare il suo assunto li deduce dalla condanna della proposiz. 41ª di Wiclef nel concilio di Costanza (1415) e della proposiz. 35ª del *Sillabo*. Ma né l'uno né l'altro sono suadenti. Infatti la proposiz. 41ª del concilio di Costanza che condanna l'affermazione di Wiclef: « non esse de necessitate salutis credere Romanam ecclesiam esse supremam inter alias ecclesias » (*Dz.* 621) considera soltanto la questione di fatto, senza toccare la questione di diritto; è quindi di necessità per la salvezza credere nell'attuale e passata superiorità della chiesa Romana, ma non ne segue che la stessa fede debba ugualmente impegnare anche per il futuro. La proposiz. 35ª del *Sillabo* poi si riferisce soltanto alla possibilità che la sede del primato possa essere trasferita da Roma per sentenza di un concilio ecumenico o per consenso comune dei popoli (*Dz.* 1735), ma non considera la questione specifica se essa possa essere trasferita per autorità del Romano Pontefice.

([65]) Cf. p. 100.

([66]) *M* 51, 943C. Cf. *M* 51, 944A.

essi fossero soppressi ([67]) o che le proposizioni ivi enunziate non fossero condannate come eretiche, ma soltanto come erronee o prossime all'eresia ([68]), le osservazioni fatte dai Padri sul can. 15 hanno come principale oggetto ([69]) la precisazione della natura del nesso tra primato e sede Romana, e quindi esse interessano soprattutto la seconda parte del medesimo

> aut Romanum Pontificem non esse iure divino Petri in eodem primatu successorem, a.s. ([70]).

Queste parole non sono del tutto esenti da ambiguità, in quanto la formula *iure divino* può riferirsi non solo alla perpetua successione nel primato, ma anche alla stessa successione nella sede Romana, di modo che il Romano Pontefice sarebbe successore di Pietro nel primato e nella sede Romana ugualmente di diritto divino. Diversi Padri, in un modo o in un altro, propongono una rettifica del testo, affinchè la successione di diritto divino sia riferita solo al primato e non alla sede Romana.

Il più esplicito a far questa richiesta fu F. Dupanloup, vescovo d'Orléans ([71]). Secondo lui il primato è connesso con la sede di Pietro per diritto divino, mentre la connessione di esso con la sede Romana dipende soltanto dal fatto storico che da Pietro fino a ora è

([67]) Questa richiesta fu fatta da F. De Marguerye (1802-1876), vescovo di Autun, con altri 9 vescovi francesi, cioè: F. V. Rivet di Djion; P. G. Dupont des Loges di Metz; C. T. Colet di Luçon; G. S. Devoucoux di Evreux; L. B. Thomas di La Rochelle; F. A. Hugonin di Bayeux; S. E. Ramadié di Perpignan; L. Delcusy di Viviers; G. A. Foulon di Nancy e Toul, *M* 51, 970C.

([68]) Così propose G. B. Pellei (1796-1877), vescovo d'Acquapendente, *M* 51, 970C.

([69]) Due modifiche di formule proposte per la prima parte del canone non interessano il contenuto dottrinale. La prima fu fatta da G. A. Ginoulhiac (1806-1875), vescovo di Grenoble, promosso durante il concilio (27 giugno 1870) arcivescovo di Lione; egli chiede che invece di dire che Pietro ha successori perpetui nel primato « super universam ecclesiam » (cf. p. 101), formula non usata in precedenti documenti del Magistero, si dica: « pro suprema potestate sibi in ecclesia tradita », *M* 51, 969C, come si ha nel concilio Tridentino, sess. XIV[a], cap. 7, *Dz.* 903. Su questo Padre cf. E. Mangenot, in *Dict. théol. cath.*, VI, Paris 1920, 1371-1373. - La seconda è fatta da G. Rogers (1826-1903), primo vescovo di Chatham, in Canadà; egli chiede che invece di « habeat perpetuos successores » (cf. p. 101) si dica: « habeat in perpetuum successores », *M* 51, 949B. Su di lui cf. J. B. A. Allaire, *Clergé canadien-français*, I, Montréal 1910, 478.

([70]) Cf. p. 101.

([71]) Felice Dupanloup (1802-1878). Fu una delle figure più in vista e anche più discusse del concilio, specialmente per il suo atteggiamento ostile alla definizione dell'infallibilità pontificia. Anche oggi, quasi a distanza di un secolo, non si sono del tutto unificati i giudizi o troppo panegirici o troppo demolitori, che ne furono dati qualche anno dopo la sua morte. Cf. F. Lagrange, *Vie de*

stata fissata come sede del primato. Se è quindi di fede che i successori di Pietro nel primato sono stati fino a ora i Romani Pontefici, non è altrettanto certo che anche in futuro i successori di Pietro nel primato debbano necessariamente avere Roma per loro sede, perchè manca in proposito qualunque promessa divina ([72]). Per esprimere questo differente diritto tra successione nel primato e successione nella sede Romana, la seconda parte del canone dovrebbe essere trasformata così:

> Si quis dixerit Romanum Pontificem, *qui successor est sedis Petri,* non esse iure divino Petri in eodem primatu successorem, anathema sit ([73]).

Osservazione analoga, ma in modo meno deciso, fu fatta dal card. G. L. Trevisanato, patriarca di Venezia ([74]), e da L. Mariotti, vescovo di Montefeltro ([75]). L'uno e l'altro chiedono che si affermi, con un ritocco del testo ([76]), che la successione del Romano Pontefice nel primato, che è di diritto divino, è condizionata dalla successione nella sede di Pietro, senza specificare di quale diritto questa sia.

Riferendosi allo stesso punto controverso, F. Zunnui Casula, vescovo di Ales e Terralba, in Sardegna ([77]), chiede che sia sancita dal concilio la condanna della proposizione 35ª del *Sillabo* ([78]) con un canone particolare da aggiungersi dopo il can. 15 attuale ([79]). Tale proposta eccede il contenuto del can. 15 stesso, che quindi da essa non riceve alcuna chiarificazione.

Mgr Dupanloup, Paris 1883-1884; U. Maynard, *Monseigneur Dupanloup et M. Lagrange son historien*, Paris 1884.

([72]) *M* 51, 969C: « ... certum est illum qui Romae sedet esse successorem Petri in primatu, et quidem iure divino; sed non ita certum est verum successorem Petri iure divino perpetuo sedem Romae habiturum; de quo nulla extat divina promissio ».

([73]) *M* 51, 969C.

([74]) Giuseppe Luigi Trevisanato (1801-1877). Cf. M. De Camillis, in *Enciclopedia Cattolica*, XII, Città del Vaticano 1954, 485-486.

([75]) Luigi Mariotti (1818-1890).

([76]) La formula del card. Trevisanato, da sostituirsi a quella attuale, dice così: « aut Romanum Pontificem, utpote Petri in eodem primatu successorem, eisdem ac Petrum primatus praerogativis supra universam ecclesiam iure divino non gaudere, anathema sit », *M* 51, 969D. - Mariotti propone due formule: « aut Romanum pontificem beato Petro in Romano episcopatu succedentem, eidem iure divino non succedere... »; « aut Romanum Pontificem non esse legitimum beati Petri successorem, ideoque iure divino non habere primatum in ecclesia... », *M* 51, 972C.

([77]) Francesco Zunnui Casula (1824-1899), dal 1893 arcivescovo di Oristano.

([78]) *Dz.* 1735.

([79]) *M* 51, 971B: « Si quis dixerit nihil vetare quominus alicuius generalis

II. — I testi sulla perpetuità del primato di Pietro nello schema della costituzione dommatica I^a sulla Chiesa e nella costituzione stessa.

Già prima dell'aggiunta della dottrina dell'infallibilità pontificia al cap. XI dello schema primitivo trattante solo del primato, e soprattutto dopo che i testi relativi al Romano Pontefice così stabiliti furono distribuiti ai Padri il 6 marzo 1870 ([80]), molte richieste furono avanzate allo scopo di ottenere che essi, specialmente in vista della stimata urgente definizione dell'infallibilità, avessero la precedenza di trattazione su tutta la rimanente dottrina ecclesiologica ([81]). Sebbene contemporaneamente altre richieste fossero presentate in senso contrario ([82]), l'intento delle prime fu pienamente raggiunto. Infatti il Card. Bilio, presidente della deputazione della fede ([83]), nella 47^a congr. gen. del 29 aprile comunicò ai Padri la decisione presa di fare della dottrina sul Romano Pontefice una costituzione a parte e di dare ad essa la precedenza di trattazione ([84]) sui 10 primi capitoli e 13 primi canoni dello schema primitivo ([85]).

---

concilii sententia, aut universorum populorum pacto, aut aliquorum vel etiam omnium civilium guberniorum decreto vel indirecto consensu aut vi, summus pontificatus a Romano Pontifice atque ab urbe Roma ad alium cuiuscumque gradus aut dignitatis in ecclesiastica hierarchia episcopum, aliamque civitatem transferatur, aut transferri possit, anathema sit ».

([80]) Cf. p. 102.

([81]) Cf. *M* 51, 703-711 e 722-724.

([82]) Cf. *M* 51, 711-722.

([83]) La deputazione della fede, incaricata di moderare le discussioni conciliari sulle materie teologiche, era costituita di 24 Padri, eletti nella 2^a congr. gen. del 14 dicembre pubblicati nella 3^a congr. gen. del 20 dello stesso mese 1869, *M* 50, 49-50. Il card. Bilio ne fu eletto presidente da Pio IX con lettera del 29 dicembre, *M* 50, 50, n. 1, e la sua elezione fu notificata al concilio della 6^a congr. gen. del 3 gennaio 1870, *M* 50, 161B.

([84]) *M* 51, 467B-C.

([85]) Essi, per incarico della deputazione della fede, furono riadattati, in base alle osservazioni fatte dai Padri, dal gesuita G. Kleutgen (1811-1883), e consegnati nello *schema della II^a costituzione dommatica sulla Chiesa,* distribuito in 10 capitoli e 16 canoni (*M* 53, 308-317), che non arrivò, a causa della prematura sospensione del concilio, alla definizione dommatica.

La deputazione della fede, nella sua adunanza del 27 aprile 1870 ([86]), dopo aver ascoltata la relazione del consultore Schrader ([87]) sulle osservazioni fatte al cap. XI, era convenuta che la costituzione particolare sul Romano Pontefice fosse chiamata *costituzione I sulla Chiesa,* come E. Garcia Gil, arcivescovo di Zaragoza ([88]) aveva proposto ([89]), e inoltre che la medesima fosse distribuita in 4 capitoli trattanti rispettivamente dell'istituzione, della perpetuità, della natura del primato, e dell'infallibilità ([90]). I primi 3 capitoli provengono dallo smembramento del cap. XI primitivo e a ciascuno sono annessi i corrispondenti canoni 14, 15, 16; il cap. IV ha all'origine il cap. XI aggiunto.

La dottrina riguardante la perpetuità del primato venne così ad occupare nella nuova costituzione il cap. II ([91]) dal titolo « De perpetuitate primatus Petri in Romanis Pontificibus » ([92]), e il can. 2 a questo connesso ([93]).

Il cap. II subì mutazioni e adattamenti da parte della deputazione della fede, che lo prese in esame nelle adunanze del 3 ([94]) e 7 maggio ([95]); il can. 2 invece fu lasciato invariato rispetto al can. 15 primitivo.

([86]) La deputazione della fede tenne 58 adunanze dal 7 gennaio al 14 luglio 1870 (*M* 53, 159-276). I verbali di esse sono redatti o firmati da Giovanni Schwetz (1803-1890), che era stato consultore della commissione preparatoria e che dal card. Bilio fu nominato segretario della deputazione stessa (cf. *M* 53, 159A). Cf. A. Piolanti, in *Enciclopedia Cattolica,* XI, Città del Vaticano 1953, 94; L. Orbán, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum,* (Analecta Gregoriana, voll. 28 et 50), Romae 1950 e 1949.

([87]) Alle adunanze della deputazione della fede partecipavano anche i consultori della commissione preparatoria, in qualità di teologi pontifici, e altri teologi eventualmente invitati.

([88]) Emanuele Garcia Gil, O.P. (1802-1881), creato poi cardinale nel 1877. Cf. A. Walz, *I Cardinali Domenicani,* Firenze-Roma 1940, 49.

([89]) *M* 53, 238B-C.

([90]) *M* 53, 238B-C.

([91]) *M* 53, 241B-C.

([92]) *M* 53, 241B.

([93]) *M* 53, 243B.

([94]) *M* 53, 245C-246B.

([95]) *M* 53, 252A e 252, n. I.

I testi sulla perpetuità del primato risultarono quindi così formulati:

> Cap. II. - *De perpetuitate primatus Petri in Romanis Pontificibus.*
>
> Quod autem in beato apostolo Petro princeps pastorum et pastor magnus ovium Dominus Christus Jesus in perpetuam salutem ac perenne bonum ecclesiae instituit, id eodem auctore in ecclesia, quae fundata super petram ad finem saeculorum usque firmiter stabit, iugiter durare necesse est.
>
> *Nulli enim dubium, immo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, apostolorum princeps et caput, fideique columna et ecclesiae catholicae fundamentum, qui a Domino nostro Jesu Christo et Salvatore humani generis ac Redemptore, claves regni accepit, ad hoc usque tempus et* semper in suis successoribus, episcopis sanctae Romanae sedis, ab ipso fundatae, eiusque consecratae sanguine, vivit et praesidet et iudicium exercet: ita ut, quicumque in hac cathedra Petro succedit, is iuxta Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam ecclesiam obtineat.
>
> Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus *in accepta fortitudine petrae perseverans* suscepta ecclesiae gubernacula non reliquit ([96]).
>
> Can. 2.
>
> Si quis dixerit non esse ex ipsius Christi Domini institutione, ut beatus Petrus in primatu super universam ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse iure divino Petri in eodem primatu successorem; anathema sit ([97]).

La giustificazione delle aggiunte apportate nella nuova redazione del cap. II e soprattutto del non aver tenuto conto delle osservazioni fatte dai Padri tanto sul cap. XI quanto sul can. 15 primitivi, fu data ufficialmente dalla deputazione della

---

([96]) *M* 52, 5B-C. Le parole riprodotte in corsivo indicano le addizioni rispetto al testo primitivo: cf. p. 8. Le altre differenze in confronto ad esso consistono nella omissione dell'avverbio *primum* (come era stato richiesto dal gruppo Guidi e dal gruppo Gonella: cf. p. 11) che nel testo primito specificava la parola « fundatae », e nella trasposizione del periodo « Manet ergo... non reliquit ».

([97]) *M* 52, 7C = testo primitivo, p. 101.

fede per mezzo di un suo membro, il vescovo di Poitiers L. Pie ([98]). Oggetto principale di tali osservazioni fu, come abbiamo veduto ([99]), la modifica dei testi che esprimono la successione dei Romani Pontefici nel primato di Pietro, in modo che fosse fatta più chiara distinzione tra la perpetuità del primato di Pietro, che è di diritto divino, e la successione nella sede Romana, che fin dall'inizio è stata la condizione per cui s'è attuata la successione nel primato.

Pie, ampliando la relazione fatta davanti alla deputazione ([100]) dal consultore Schrader ([101]), dette spiegazioni ai Padri, in merito a questa questione e alla portata dei testi usati, nella 50ª congr. gen. del 13 maggio. Egli riconosce la legittimità della distinzione richiesta tra la legge della perpetua successione nel primato, che è di diritto divino, e il fatto concreto della sua realizzazione nella sede Romana, che dipende dalla permanenza e morte di Pietro a Roma ([102]); ma insieme osserva che a tale richiesta è stato sufficientemente provveduto nei testi dello schema primitivo, che perciò, per quanto riguarda questa questione, sono stati riprodotti inalterati nel nuovo cap. II e canone corrispondente. In essi infatti, mentre chiaramente si afferma che la perpetua sucessione nel primato è di diritto

---

([98]) Ludovico E. Pie (1815-1880), cardinale dal '879. Cf. L. BAUNARD, *Histoire du Cardinal Pie, évêque de Poitiers,* Paris 1886.

([99]) Cf. p. 103-107.

([100]) *M* 52, 10A-B.

([101]) *M* 53, 238A-B.

([102]) *M* 52, 31A: « In successoribus beati Petri, qui sunt Romani Pontifices, utique duo distingui debent. Ex iure divino, scilicet ex institutione Christi, pendet perpetuae successionis lex, qua ratus divinitus est ut Petrus semper debeat habere successores. Ex facto autem Petri... qui sedem ac cathedram suam apostolicam in Urbe locavit, et suo sanguine consecravit, pendet quod illa successio in sede Romana locum habeat, ita ut successio beati Petri nominatim, vel, ut aiunt, reduplicative, sit Romanus episcopus; et hoc quidem existit ex iure illo humano, quod melius tamen et verius ius ecclesiastico-apostolicum nominatur ».

— Nella relazione Schrader si specifica che tale distinzione è fatta, nel testo proposto, « tum ex verbis 'Romanae sedis ab ipso (scilicet Petro, non a Christo) fundatae'; tum ex verbis 'quicumque in hac cathedra Petro succedit, is...', quibus successio 'in hac cathedra' distinguitur a iure quo primatus in universam ecclesiam obtinetur », *M* 52, 10B.

divino, della concreta successione in esso da parte dei Romani Pontefici si dice soltanto che è un fatto storico, che ha avuto inizio dalla morte di Pietro e ininterrottamente si è protratta fino a noi, prescindendo da quello che potrà essere in futuro ([103]).

Tuttavia Pie dichiara che lo schema nelle sue singole parti è suscettibile di ulteriori perfezionamenti, e sollecita perciò i Padri di suggerire le opportune modifiche che consentano a tutti di accettarlo come opera propria ([104]). Di fatto, anche per quel che riguarda il cap. II col suo canone, gli interventi dei Padri furono assai cospicui, e se questi nella discussione generale non rappresentano la parte più notevole non possono ritenersi però come la meno fruttuosa.

1) *Discussione conciliare del cap. II.*

La discussione del testo del cap. II, che, insieme alle altre parti dello schema di costituzione dommatica 1ª sulla Chiesa, era stato distribuito ai Padri il 9 maggio 1870 ([105]), si esaurì nella 66ª congr. gen. del 7 giugno ([106]). Degli emendamenti allora avanzati fu fatto un sommario, che, stampato ([107]), fu distribuito in concilio nella 68ª congr. gen. del 10 giugno ([108]). La deputazione della fede nella sua adunanza del 12 giugno stabilì quali emendamenti accettare o respingere ([109]), e, secondo questa deliberazione, un membro di essa, B. D'Avanzo, vescovo di Calvi e Teano ([110]), dei singoli emendamenti propo-

---

([103]) *M* 52, 31B: « Et hoc quidem intelligitur de Romano Pontifice ut historice et de facto habetur in ecclesia absque ulla interruptione ab initio temporis, relictis quaestionibus et hypothesibus in schola plus minusve libere agitatis, quoad perpetuitatem urbis Romae et coniunctionem primatus cum sede Romana ».

([104]) *M* 52, 36B: « Profecto schema vobis propositum perfectione indiget, nihilque tantopere exoptat Deputatio a vobis commissa, nisi ut incohatus labor a vobis perficiatur, vestroque charactere sic insigniatur, ut, re peracta, constitutionem ipsam inspiciens unusquisque vestrum opus suum consideret ».

([105]) *M* 52, 3A.

([106]) *M* 52, 534-539.

([107]) *M* 52, 704-705.

([108]) *M* 52, 591D.

([109]) *M* 53, 264A.

([110]) Bartolomeo D'Avanzo (1811-1884) dal 1876 cardinale. Cf. F. Bonnard, in *Dict. hist. géogr. ecclés.*, V, Paris 1931, 994.

sti fece la relazione al concilio nella 72ª congr. gen. del 15 giugno ([111]), e nella medesima essi furono sottoposti alla votazione dei Padri ([112]). Oltre gli emendamenti proposti a voce, altri ne furono presentati privatamente. Ma soltanto dei primi dalla deputazione della fede, nella forma predetta, fu fatta la relazione ufficiale con la consequente votazione conciliare.

Alcuni emendamenti sono di carattere generale, in quanto con essi si propone o che venga rifuso quasi completamente il testo o che questo sia integrato con notevoli aggiunte.

Un nuovo testo introduttivo fu presentato, privatamente ([113]), da G. Caixal y Estradé, vescovo di Urgel ([114]). Gli elementi principali che lo distinguono da quello proposto, oltre la sua pesante lunghezza, sono due: il primo consiste in una esplicita affermazione, fatta all'inizio, della necessità della perpetuità del primato di Pietro nei suoi successori, come postulata dalla necessaria permanenza della Chiesa fino alla fine del mondo ([115]); il secondo consiste nella condanna di vari errori sul primato romano, specialmente di chi afferma che esso è soltanto primato d'onore e di chi, negando che Pietro sia venuto realmente a Roma, nega anche che i Romani Pontefici siano gli eredi del suo primato ([116]).

Un'aggiunta di minor proporzione, ma di maggiore consistenza, fu richiesta da L. Filippi, vescovo dell'Aquila ([117]). Per contraddire più efficacemente le affermazioni dei protestanti e degli scismatici, secondo i quali il primato del Romano Pontefice nei primi secoli sarebbe stato ignorato, dovrebbero essere aggiunte delle parole atte ad esprimere la tradizione ecclesiastica antica su questo punto, da inserirsi prima delle parole iniziali del terzo periodo: « Manet ergo dispositio veritatis... » ([118]).

([111]) *M* 52, 720A-721B.

([112]) *M* 52, 722A.

([113]) *M* 52, 707-708. Esso ha per titolo: « Apostolicus beati Petri primatus perseverat iure divino, ad totius ecclesiae unitatem, in Romanis Pontificibus integer ac indefectibilis ».

([114]) Giuseppe Caixal y Estradé (1803-1879). Cf. *Enciclopedia universal illustrada europeo-americana*, X, Barcellona s. a., 471.

([115]) *M* 52, 708A.

([116]) *M* 52, 708D. Questo nuovo testo dovrebbe sostituire soltanto il primo periodo di quello attuale, che perciò dovrebbe proseguire, fino alla fine, con le parole: « Nulli enim dubium... », cf. p. 110.

([117]) Luigi Filippi, O.F.M. (1810-1881). Cf. U. Betti, *I Frati Minori al Concilio Vaticano*, in *Antonianum* 32 (1957) 24.

([118]) Cf. p. 110.

Il testo da lui proposto però va oltre l'intento da raggiungere, perchè in esso si tratta anche della consuetudine delle comunità primitive di appellare al Romano Pontefice per dirimere questioni di fede ([119]), ciò che è piuttosto materia del cap. III sulla natura e portata del primato. Questo rilievo fu fatto effettivamente da D'Avanzo nella sua relazione. Egli perciò, senza omettere di lodare lo zelo del proponente, dichiara che, per tener lontana ogni confusione, l'emendamento desiderato non può essere accettato così com'è, ma che ne è accettata la sostanza, espressa in questa nuova forma da mettersi alla fine del testo attuale:

> Hac de causa ad Romanam ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse semper erat omnem convenire ecclesiam, ut in ea sede, a qua venerandae communionis iura in reliquas dimanant tamquam membra in capite consociata in unam corporis compagem coalescerent ([120]).

In questa redazione, l'emendamento, sottoposto alla votazione dei Padri, fu approvato quasi all'unanimità ([121]).

Altri emendamenti sono di carattere più particolare, in quanto interessano singoli punti del testo in esame. Essi hanno come autori T. Amat, vescovo di Monterey e Los Angeles ([122]) e B. Monzon y Martins, arcivescovo di Granata ([123]), che parlarono in concilio; e inoltre il card. S. Riario Sforza, arcivescovo di Napoli ([124]), che presentò la sua richiesta privatamente.

([119]) *M* 52, 537C-D = 705-P: Hinc semper, vel ab ipsis antiquae ecclesiae patribus, cum diffusae per universum orbem fidelium communitates in suo quaeque solo succrescere studerent, ad Petri sedem Romanam, tamquam ad unitatis principium et ad tesseram universalitatis oculi convertebantur. Iudicia vero Romanorum Pontificum ultra suam regionem lata, nedum reverenter accepta, studiose etiam efflagitata, atque inviolabiliter observata fuere. Quae sane primaria in universam ecclesiam auctoritas tam plenum sibi et unanime Orientis aeque ac Occidentis suffragium vindicavit, ut merito beatae recordationis praedecessor noster Hadrianus una nuncupatione Romanam catholicam et apostolicam ecclesiam concluserit et praedicaverit. Manet ergo... ».

([120]) *M* 52, 721A-B.

([121]) *M* 52, 722A.

([122]) Taddeo Amat, Congr. Miss. (1810-1878). Cf. T. F. Meehan, in *The catholic Encyclopedia*, I, New-York 1907, 380-381.

([123]) Benvenuto Monzon y Martins (1820-1885). Cf. *Enciclopedia universal illustrada europeo-americana*, XXXVI, Barcelona s. a., 836.

([124]) Sisto Riario Sforza (1810-1877), cardinale dal 1846. Cf. R. U. Montini, in *Enciclopedia Cattolica*, X, Città del Vaticano 1953, 846-847.

Amat propone due emendamenti. Col primo chiede che le parole del secondo periodo: « Nulli enim dubium... qui a Domino nostro Jesu Christo... » ([125]) siano semplificate in questo modo:

> Sanctus enim beatissimusque Petrus, apostolorum princeps et ecclesiae catholicae caput atque fundamentum, qui a Domino nostro Jesu Christo... ([126]).

In questa formula semplificata sono comprese due omissioni rispetto al testo dello schema, cioè: l'omissione delle parole, che esprimevano la costante e universale convinzione della Chiesa nella perpetuità del primato di Pietro: « Nulli enim dubium, immo saeculis omnibus notum est »; e l'omissione degli appellativi attribuiti a Pietro, per cui egli era chiamato « apostolorum *caput fideique columna* ». Tutte queste espressioni provengono sì dal discorso tenuto nel concilio di Efeso (431) dal prete Filippo, legato del papa Celestino I ([127]), ma esse furono pronunziate con enfasi oratoria, e quindi non è bene inserirle in un decreto dommatico. In modo particolare, non si può attribuire a Pietro, almeno senza le dovute precisazioni, la qualifica di capo degli apostoli e colonna della fede: egli infatti è principe degli apostoli, ma capo è soltanto della Chiesa, com'è chiamato dal concilio Fiorentino ([128]); e non si vede in qual modo possa chiamarsi colonna della fede, dal momento che già S.Paolo ([129]) e altrove lo stesso concilio Vaticano ([130]) chiamano la Chiesa stessa colonna della verità ([131]).

D'Avanzo respinge queste varie ragioni addotte da Amat. Prima di tutto nega alle parole pronunziate dal prete Filippo nel concilio di Efeso qualunque ridondanza oratoria, anzi le stima come la causa formale, per cui egli, a nome del Romano Pontefice che rappresentava, confermò le deliberazioni dello stesso concilio ([132]). Poi rivendica a Pietro l'attributo di capo degli apostoli, già consacrato dalla tradizione ([133]), e di colonna della fede, sia perchè quest'ultimo ha fonda-

---

([125]) Cf. p. 110.
([126]) *M* 52, 538A = 704C-D.
([127]) Cf. *Dz.* 112.
([128]) Cf. Bolla *Laetentur coeli* del 6 luglio 1439, *Dz.* 694.
([129]) Cf. *I Tim.* 3, 15.
([130]) Cf. il cap. IX dello schema primitivo, che tratta dell'infallibilità della Chiesa, *M* 51, 542D.
([131]) *M* 52, 538-D = 704C-705B.
([132]) *M* 52, 720B-C.
([133]) *M* 52, 720C.

menti biblici ([134]), sia perchè non importa confusione con l'attributo simile della Chiesa, chiamata colonna non della fede, ma della verità ([135]). Per questi motivi, dichiarò che l'emendamento non poteva essere accetato ([136]); e, in conformità a questa dichiarazione, i Padri, quasi tutti, lo respinsero con la loro votazione ([137]).

L'altro emendamento proposto da Amat riguarda le ultime parole del secondo periodo: « ita ut quicumque in hac cathedra... obtineat » ([138]). Per dare ad esse maggior efficacia, egli chiede che se ne faccia un periodo a parte e, inoltre, che non vi si parli genericamente di successione nella cattedra di Pietro, ma di successione *legittima*, che sola può assicurare la trasmissione del primato. Perciò le predette parole dovrebbero essere formulate così:

> Quicumque ergo in hac cathedra Petro *legitime* succedit, is iuxta Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam ecclesiam obtinet ([139]).

D'Avanzo, nella sua relazione, non tien conto della richiesta di specificare che la successione nel primato è garantita soltanto dalla legittima successione nella cattedra di Pietro, nonostante che essa fosse particolarmente raccomandata da Amat ([140]), ma tratta solo della richiesta di fare un periodo a parte delle parole in discussione. Questa poi la giudica come semplice questione di stile, e perciò dichiara che, come tale, non è da sottoporsi alla votazione dei Padri ([141]).

Monzon y Martins, nel suo intervento ([142]), solleva di nuovo la questione del nesso tra primato e sede Romana, che, come abbiamo veduto ([143]), aveva particolarmente interessato l'attenzione di alcuni

---

([134]) Cf. *Gal.* 2, 9: « Jacobus et Cephas et Joannes, qui videbantur *columnae* esse »; *Apoc.* 3, 12: « Qui vicerit, faciam illum *columnam* in templo Dei mei ». Se ha una certa consistenza il primo testo addotto, ne ha certamente meno il secondo; infatti in questo non si parla della fede nemmeno in senso accomodatizio, ma dell'inamissibilità della grazia o impeccabilità, che conseguono indistintamente tutti i giusti nell'altra vita.

([135]) *M* 52, 720C-D.

([136]) *M* 52, 721A.

([137]) *M* 52, 722A.

([138]) Cf. p. 110.

([139]) *M* 52, 538D = 705B-C.

([140]) *M* 52, 539A.

([141]) *M* 52, 721A = 722A.

([142]) *M* 52, 534-537.

([143]) Cf. p. 103-107.

Padri nelle loro osservazioni sul cap. XI e can. 15 dello schema primitivo.

Secondo lui, Pietro ha fissato la sua sede primaziale a Roma guidato e mosso da una provvidenziale ispirazione di Cristo ([144]). A causa di questo intervento soprannaturale, di cui danno sicura testimonianza soprattutto concili ([145]) e vari fatti storici ([146]), il primato è connesso con la sede Romana per diritto divino, di modo che esso non può essere separato dalla medesima da nessuna autorità ([147]). Per esprimere questo, egli chiede che il primo periodo dello schema sia integrato con il seguente nuovo testo ([148]), composto in gran parte con le parole del concilio Later. IV ([149]), da inserirsi come continuazione del medesimo ([150]):

> ac propterea sua divina ordinatione ac providentia salubriter factum est, ut Petri primatus integre inviolabiliter semperque vigeret in sancta Romana ecclesia, quae, ut aiebant patres concilii Lateranensis IV, disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum, utpote mater universorum christifidelium et magistra ([151]).

D'Avanzo riconosce in questa richiesta un lodevole zelo e pio desiderio, ma dichiara che ad essa è stato soddisfatto, nei limiti del possibile, nel testo dello schema, e aggiunge quindi che, sebbene a ma-

---

([144]) *M* 52, 535A-B: « ac propterea non sua nuda et absoluta voluntate, sed etiam cum interventu providentiae Christi ».

([145]) Cf. conc. Lateran. IV (1215), cap. V, *Dz.* 436: « Romanam ecclesiam, quae disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum, utpote mater universorum Christi fidelium et magistra ». Cf. *M* 52, 535C.

([146]) Sembra sia attribuita indiscutibile attendibilità alla veneranda leggenda proveniente dagli apocrifi *Atti di Pietro*, della fine del sec. II, relativa all'episodio del « Domine, quo vadis? », che riferisce l'incontro tra Pietro che fugge e Cristo che gli dice di andare a Roma a farsi di nuovo crocifiggere. La decisione di Pietro, ammonito in quel modo da Cristo, di ritornare a Roma è interpretata da Monzon y Martins come una prova che il primato è stato fissato a Roma per intervento di Cristo e quindi di diritto divino, *M* 52, 536A-B. Una prova di questa volontà divina che il primato rimanga fisso a Roma, è indotta anche dagli interventi di S. Brigida (1302-1373) e S. Caterina da Siena (1347-1380), che, mosse dall'alto, fecero opera di persuasione presso i papi dell'esilio d'Avignone (1309-1377), perchè ritornassero nella città eterna, *M* 52, 536B-C.

([147]) *M* 52, 534D.

([148]) Molto remissivamente dice che, invece del testo da lui proposto, potrebbe anche esserne adottato un altro a piacimento, *M* 52, 535B.

([149]) Cf. sopra n. 145.

([150]) Cf. p. 110.

([151]) *M* 52, 536D-537A = 704C.

lincuore ([152]), non può essere accettata ([153]). Dopo questa dichiarazione, l'esito della votazione dei Padri su di essa, nella quasi totalità, fu negativo ([154]).

Il card. Riario Sforza, contrariamente a Monzon y Martins, giudica il testo proposto, e precisamente le parole: « ita ut (che egli legge « unde ») quicumque in hac cathedra Petro succedit... » ([155]), favorevole alla definizione dell'annessione del primato alla sede Romana per diritto divino, in quanto la particella « unde » (= « ita ut ») unisce tali parole con le precedenti con nesso causale ([156]). Per togliere ogni ambiguità, chiede che sia meglio specificato soltanto che la successione nella sede di Pietro è la condizione della successione nel primato, e perciò propone questa formula:

> Unde Romanus Pontifex tamquam Petri in hac cathedra successor iuxta Christi ipsius institutionem... ([157]).

2) *Discussione conciliare del can.* 2.

Il can. 2 fu esaminato dai Padri in occasione della discussione del cap. III ([158]). L'unica osservazione che lo interessa direttamente ([159]) fu fatta da G. Papp-Szilágyi, vescovo di rito greco-rumeno di Oradea Mare in Romania ([160]), nella 69ª congr. gen. dell'11 giugno. Essa ha come oggetto la sua seconda parte: « aut Romanum Pontificem non esse iure divino Petri in eodem primatu successorem... » ([161]), e precisamente le parole *iure divino*. Egli rileva che con questa formula sembra essere canonizzata l'opinione che ritiene che il primato

---

([152]) D'Avanzo personalmente, come apparirà anche in seguito, era convinto che il primato fosse annesso alla sede Romana per diritto divino.

([153]) *M* 52, 720A-B.

([154]) *M* 52, 722A .

([155]) Cf. p. 110.

([156]) *M* 52, 709A.

([157]) *M* 52, 709A.

([158]) Cf. *M* 52, 540-700.

([159]) Una richiesta di carattere più generale tendente ad ottenere la soppressione di tutt'e tre i canoni per non urtare gli Orientali separati che finora sono stati considerati dai cattolici stessi non come eretici ma solo come scismatici, fu avanzata dal patriarca d'Antiochia dei Melchiti Gregorio Jussef (1823-1897) nella 71ª congregazione gen. del 14 giugno, *M* 52, 671-676 = 1096B-D. Tale richiesta fu respinta dal relatore Zinelli, *M* 52, 1115B e dalla votazione dei Padri nell'83ª congr. gen. del 5 luglio, *M* 52, 1118C.

([160]) Giuseppe Papp-Szilágyi (1814-1873).

([161]) Cf. p. 110.

sia connesso con la sede Romana per diritto divino, con la conseguente condanna delle altre opinioni finora liberamente discusse. Propone quindi, pur non manifestando la sua preferenza per nessuna opinione particolare, che la seconda parte del canone sia riformata così:

> aut Romanum Pontificem successorem Petri eius primatum in ecclesia non tenere... » ([162]).

A nome della deputazione della fede, di questo emendamento fece la relazione F. Zinelli, vescovo di Treviso ([163]), nell'83ª congr. gen. del 5 luglio. Dopo aver affermato che non si può ormai dubitare che Pietro abbia fissato la sua sede a Roma per una rivelazione divina e che quindi il primato sia indissolubilmente congiunto con la sede Romana, dichiara tuttavia che è intenzione della deputazione della fede proporre alla condanna da parte del concilio soltanto coloro chenegano che i Romani Pontefici, in quanto successori nella sede di Pietro, siano anche suoi successori nel primato per diritto divino. Riconosce però che la formula *iure divino* posta nella seconda parte del canone potrebbe far pensare che siano condannati anche quelli che, pur attribuendo ai Romani Pontefici la successione per diritto divino nel primato, non ammettono invece la stessa cosa per la successione nella sede Romana. Ad evitare quindi possibili malintesi, dice che è da accettarsi la sostanza dell'emendamento proposto, secondo questa modalità stabilita dalla deputazione: che cioè le parole *iure divino* siano tolte dalla seconda parte del canone e siano trasferite nella prima ([164]), come specificazione delle altre che si trovano nella medesima: « ex ipsius Christi Domini institutione » ([165]). Questa decisione fu approvata dai Padri con voto unanime ([166]).

3) *Riforma del cap. II e can. 2 e approvazione conciliare dei medesimi.*

Il testo del cap. II, in base agli emendamenti proposti e approvati, fu riformato dalla deputazione della fede nella sua adunanza del 19 giugno ([167]); poi, sottoposto alla votazione dei Padri nell'81ª congr.

([162]) *M* 52, 605B = 1097A.
([163]) Federico M. Zinelli (1808-1880).
([164]) *M* 52, 1115B-C.
([165]) Cf. p. 110.
([166]) *M* 52, 1118C.
([167]) *M* 53, 264B.

gen. del 2 luglio, fu da essi approvato quasi all'unanimità ([168]). Il can. 2, ugualmente riadattato, fu votato dai Padri nell'85ª congr. gen. del 13 luglio con lo stesso esito di suffragi ([169]).

Il cap. II, dal titolo *De perpetuitate primatus Petri in Romanis Pontificibus,* era così formulato:

> Quod autem in beato apostolo Petro princeps pastorum et pastor magnus ovium Dominus Christus Jesus in perpetuam salutem ac perenne bonum ecclesiae instituit, id eodem auctore in ecclesia, quae fundata super petram ad finem saeculorum usque firmiter stabit, iugiter durare necesse est.
>
> Nulli enim dubium, immo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, apostolorum princeps et caput, fideique columna et ecclesiae catholicae fundamentum, qui a Domino nostro Jesu Christo et Salvatore humani generis ac Redemptore claves regni accepit, ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, episcopis sanctae Romanae sedis, ab ipso fundatae, eiusque consecratae sanguine, vivit et praesidet et iudicium exercet.
>
> *Unde* quicumque in hac cathedra Petro succedit, is iuxta Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam ecclesiam *obtinet.*
>
> Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans suscepta ecclesiae gubernacula non reliquit.
>
> *Hac de causa ad Romanam ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse semper erat omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, ut in ea sede, e qua venerandae communionis iura in omnes dimanant, tamquam membra in capite consociata, in unam corporis compagem coalescerent* ([170]).

Com'è facile subito vedere, nel testo riformato sono introdotti soltanto due emendamenti ([171]). Il più notevole è rappresentato dall'aggiunta, alla fine, del testo: « Hac de causa ad Romanam eccle-

---

([168]) *M* 52, 1005A.

([169]) *M* 52, 1243A. - Cf. il testo in *M* 52, 1232C. Il card. primo presidente, parlando dopo la votazione comulativa sui can. 1 e 2, disse di essi: « qui nullam subiere mutationem », *M* 52, 1234A: il che è vero per il can. 1, ma non per il can. 2.

([170]) *M* 52, 1003C-D = 1237D-1238A.

([171]) Essi sono riprodotti in corsivo.

siam... », che, come abbiamo veduto, ha alla sua origine la richiesta di Filippi, accolta secondo la modifica del relatore D'Avanzo ([172]). Inoltre questo stesso testo, per iniziativa della deputazione della fede, ha subito l'ulteriore aggiunta delle parole: « hoc est, eos, qui sunt undique fideles », che specificano, come nel testo di S. Ireneo da cui provengono ([173]), le precedenti: « necesse semper erat omnem convenire ecclesiam » ([174]). L'altro emendamento consiste nella sostituzione delle parole: « ita ut quicumque in hac cathedra... obtineat », che si trovavano verso la fine del secondo periodo ([175]), con le parole: « Unde quicumque in hac cathedra... obtinet », che così formano un periodo a parte, come era stato richiesto da Amat ([176]).

Il can. 2 era formulato così:

> Si quis *ergo* dixerit non esse ex ipsius Christi Domini institutione *seu iure divino,* ut beatus Petrus in primatu super universam ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse *beati* Petri in eodem primatu successorem; anathema sit ([177]).

L'emendamento principale consiste nella trasposizione delle parole *iure divino* dalla seconda parte dove si trovavano ([178]), nella prima, in accoglienza alla richiesta di Papp-Szilágyi, secondo la modifica proposta da Zinelli ([179]). Inoltre, essendo stato deciso di unire il canone al suo capitolo, ad indicare tale congiunzione, tra le parole « Si quis » e « dixerit » è stata introdotta la particella *ergo* ([180]).

I testi del cap. II e can. 2 così riadattati, insieme a tutta la co-

---

([172]) Cf. 113-114. Nei confronti della formula D'Avanzo, è stata introdotta una variante di minore importanza, cioè il cambiamento di *reliquas* in *omnes.*

([173]) Cf. IRENAEUS, *Adversu Haereses,* III, 3, ed. W. HARVEY, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus haereses* edidit..., II, Cambridge 1857, 9.

([174]) Altro ritocco, di minore importanza, consiste nel cambiamento apportato nelle parole che seguono, cioè: « *e* qua venerandae... », invece di « *a* qua venerandae... », come si diceva nella formula D'Avanzo (cf. p. 22); e ciò in conformità al Breve di Pio VI *Super soliditate* del 28 novembre 1786, da cui quelle parole sono state prese, cf. *Dz.* 1500.

([175]) Cf. p. 110.

([176]) Cf. p. 116.

([177]) *M* 52, 1238A-B.

([178]) Cf. p. 110.

([179]) Cf. p. 118-119.

([180]) Le altre variazioni di minore importanza possono apparire facilmente dalla loro riproduzione in corsivo.

stituzione *Pastor aeternus,* furono di nuovo sottoposti alla votazione dei Padri nell'85ª congr. gen. del 13 luglio ([181]). L'esito di questa votazione, sebbene nella grande maggioranza favorevole, dette occasione di apportare ai testi approvati ulteriori ritocchi, prima di giungere alla loro fissazione definitiva e promulgazione conciliare.

4) *Fissazione definitiva dei testi del cap. II e can. 2 e loro promulgazione conciliare.*

Dopo la votazione conciliare nell'85ª congr. gen. del 13 luglio, e anzi occasionati dalla medesima, furono apportati ulteriori ritocchi ai testi del cap. II e can. 2. I Padri infatti in essa, all'appello del nome di ciascuno, dovevano esprimere il proprio voto, rispondendo *placet* se semplicemente approvavano lo schema proposto, *non placet* se non l'approvavano, *placet iuxta modum* se l'approvavano sotto condizione, cioè con la riserva di proporre qualche modifica ([182]). Dei 601 Padri presenti alla votazione, 451 risposero *placet,* 88 *non placet,* 62 *placet iuxta modum* ([183]). Gli ulteriori ritocchi dei testi hanno all'origine le condizioni o riserve poste dai Padri che risposero *placet iuxta modum.*

Per quel che riguarda il cap. II e can. 2, i Padri che votarono *placet iuxta modum* furono sei, cioè: Caixal y Estradé ([184]) e Amat ([185]), che già antecedentemente avevano sollecitato delle modifiche ([186]); e inoltre L. Riccio ([187]), F. S. De Mérode ([188]), B. Attanasio ([189]) e G. Alberti ([190]), che intervengono ora per la prima volta. Delle singole riserve, secondo che furono approvate o respinte dalla deputazione della fede nella sua adunanza del 14 luglio dopo aver ascoltato su di

---

([181]) *M* 52, 1237D-1238A e 1238A-B.
([182]) *M* 52, 1243C.
([183]) *M* 52,1253B.
([184]) *M* 52, 1247D.
([185]) *M* 52, 1248A.
([186]) Cf. rispettivamente p. 113 e 115-116.
([187]) M 52, 1248A.
([188]) *M* 52, 1245D.
([189]) *M*. 52, 1246D.
([190]) *M* 52, 1246C. - Gli altri Padri che precedentemente avevano proposto qualche emendamento votarono così Filippi (cf. p. 113) *placet, M* 52, 1247D; Riario Sforza (cf. p. 118) ugualmente *placet, M* 52, 1244A; Monzon y Martins (cf. p. 116-117) *placet iuxta modum, M* 52, 1245A, ma la sua riserva non riguarda il cap. II e can. 2; Papp-Szilágyi (cf. p. 118-119) non appare essere stato presente.

esse il consultore Franzelin ([191]), fece la relazione in concilio D'Avanzo nell'86ª congr. gen. del 16 luglio ([192]).

a) *Riserve sul cap. II.*

Caixal y Estradé fa tre riserve, che importano tre modifiche.

La prima riguarda il primo periodo: « Quod autem in beato apostolo Petro... durare necesse est » ([193]). Questo testo dovrebbe essere completato con tre aggiunte: prima di tutto, invece di solo « in perpetuam salutem », per esprimere meglio il fine dell'istituzione del primato, che è la salvezza di tutti gli uomini, si dovrebbe dire: « in perpetuam *omnium hominum* salutem »; poi, dopo le parole « firmiter stabit », si dovrebbe aggiungere: « et crescet in augmentum Dei » ([194]), ad indicare così che la perpetuità del primato è un'esigenza della vita stessa della Chiesa, chiamata a realizzare la sua crescita in Dio; finalmente, tra le parole « iugiter durare » e « necesse est », si dovrebbero inserire queste: « in successoribus eius, qui sunt Romani Pontifices, omnino », e ciò sia per indicare chiaramente il soggetto in cui si attua la perpetuità del primato, sia per render più logico il passaggio dal primo al secondo periodo ([195]).

D'Avanzo osserva che queste richieste eccedono il carattere di semplici riserve e che sono piuttosto veri e propri emendamenti, e per questo non possono ormai accettarsi ([196]).

La seconda riserva consiste nella richiesta che nel titolo e nel terzo periodo ([197]) al nome « Pietro » sia premesso il titolo *beato* ([198]).

D'Avanzo dichiara che la modifica proposta è accettata e di essa si terrà conto nella revisione del testo ([199]).

La terza finalmente si riferisce al terzo periodo, dov'è riportato il testo di Ireneo, e precisamente alle parole « necesse semper erat » ([200]); per meglio esprimere che la necessità del consenso con la chiesa Romana

---

([191]) *M* 53, 276B. - Il sommario stampato delle singole eccezioni o riserve fu distribuito ai Padri lo stesso giorno, *M* 52, 1262D-1263A.

([192]) *M* 52, 1306B-1309D.

([193]) Cf. p. 120.

([194]) Cf. *Coloss.* 2, 19.

([195]) *M* 52, 1267C.

([196]) *M* 52, 1306B.

([197]) Cf. p. 120.

([198]) *M* 52, 1267B e C.

([199]) *M* 52, 1306B. - Di fatto, come vedremo, ne sarà tenuto conto, ma solo nel titolo.

([200]) Cf. p. 120.

si estende a tutti i tempi, si dovrebbe dire piuttosto: « necesse semper *fuit* » ([201]).

D'Avanzo riconosce la legittimità di questa richiesta, e assicura quindi che essa è accettata dalla deputazione della fede ([202]).

Amat invece, nella sua riserva, non dice niente di nuovo, ma ripete la proposta fatta antecedentemente in sede di discussione conciliare ([203]), cioè la soppressione di alcune locuzioni del secondo periodo: « Nulli enim dubium... et iudicium exercet » ([204]).

Nello stesso senso esprime la sua riserva anche L. Riccio, vescovo di Caiazzo (Caserta) ([205]), il quale però, senza toccare gli altri punti oggetto della critica di Amat, si limita soltanto a richiedere la soppressione della formula « fidei columna » ([206]) applicata a Pietro. Come già Amat ([207]), anche lui, per negare la validità di tale applicazione, s'appella al fatto che S. Paolo con formula simile designa la Chiesa. Se dunque, conclude, si applicano a Pietro gli stessi attributi della Chiesa, si viene a coartare la stessa Chiesa nel solo Sommo Pontefice; ora, se tutto ciò si può fare in linguaggio laudativo e oratorio, ci si deve astenere dal farlo in un decreto dommatico ([208]).

D'Avanzo respinge ugualmente la richiesta di questi due Padri, sia perchè essa fu già respinta per votazione quando per la prima volta fu avanzata da Amat ([209]), sia perchè ormai la tradizione ha consacrato con l'uso l'attributo « colonna della fede » applicato a Pietro e al Romano Pontefice ([210]).

([201]) *M* 52, 1267C. - Lo stesso fu osservato da B. Attanasio, che propone la modifica del testo in « necesse semper *est* », e adduce esplicitamente questa motivazione, *M* 52, 1270C: cf. la risposta di D'Avanzo, *M* 52, 1309A. Inoltre, il cambiamento di « erat » in « fuit o est » fu sollecitato privatamente da quattro altri Padri, che nella congr. gen. del 13 luglio avevano votato *placet*, cioè: Giovanni G. Guerrin, vescovo di Langres (1793-1877), *M* 52, 1257A; Giuseppe Targioni, vescovo di Volterra (1807-1873), *M* 52, 1257C; Emanuele G. Ravinet, vescovo di Troyes (1801-1875), *M* 52, 1258B; Alessandro Teppa, preposito gen. dei Barnabiti (1806-1871), *M* 52, 1259B-C: cf. G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, IV, Firenze 1937, 4-10.

([202]) *M* 52, 1306B.

([203]) *M* 52, 1267D-1268A. Cf. p. 113.

([204]) Cf. p. 120.

([205]) Luigi Riccio (1817-1873).

([206]) Cf. p. 120.

([207]) Cf. p. 115.

([208]) *M* 52, 1268A-B. Non senza una punta d'ironia, aggiunge anche una critica a D'Avanzo, il quale per provare, contro Amat (cf. p. 116, n. 134), che Pietro può esser chiamato colonna della fede, aveva usurpato *Apoc.* 3, 12.

([209]) *M* 52, 1306B-C.

([210]) Risposta a Riccio, *M* 52, 1306D-1307A.

F. S. De Mérode, arcivescovo tit. di Melitene ([211]), fa oggetto di riserva le ultime parole del secondo periodo, con le quali si dice che Pietro nei suoi successori « vivit et praesidet et iudicium exercet » ([212]). Esse, a suo avviso, per la loro indole metaforica, non esprimono convenientemente l'ufficio di supremo pastore e giudice del Romano Pontefice, che sembra essere in continuata dipendenza da Pietro; bisognerebbe dunque usarne altre, che dicessero meno ambiguamente che non la persona, ma il ministero di Pietro continua nei suoi successori ([213]).

D'Avanzo, senza negarne l'indole metaforica, dice che quelle parole sono comuni nel linguaggio dei Padri e di altri concili ([214]), e quindi possono essere adottate anche nel concilio Vaticano ([215]).

B. Attanasio, vescovo seniore di Lipari, in Sicilia ([216]), fa due riserve principali ([217]). La prima consiste nella richiesta di sostituire nella frase iniziale del secondo periodo « Nulli enim dubium... » ([218]) la parola *enim* con la parola *itaque;* la ragione è che, usando *enim*, in quanto questa particella indica la ragione per cui è stata fatta una cosa, il nostro testo verrebbe ad insinuare che Pietro è la causa della perpetuità del primato, mentre in realtà ne è soltanto la conseguenza ([219]).

D'Avanzo riconosce legittimo questo rilievo, e dichiara perciò che nel ritocco del testo invece di *enim* si dirà *sane* ([220]).

([211]) Francesco Saverio De Mérode (1820-1874). Cf. P. DALLA TORRE, in *Enciclopedia Cattolica,* VIII, Città del Vaticano 1952, 733-735.

([212]) Cf. p. 120.

([213]) *M* 52, 1268B-C.

([214]) Così per es. i Padri del concilio di Calcedonia (451), riferendosi alla lettera dommatica *Lectis dilectionis tuae* (13 giugno 449) di Leone I a Flaviano patriarca di Costantinopoli, dissero che Pietro aveva parlato per mezzo di Leone: cf. *Dz.* 143, n. 3.

([215]) *M* 52, 1307A.

([216]) Bonaventura Attanasio (1807-1877). In *Album illustratum autographorum facsimilia complectens... Patrum oecumenici concilii I. Vaticani,* Mediolani 1870, p. (non numerata) 35, si firma: « Bonaventura Attanasio Vescovo Seniore di Lipari ». Cf. F. BONNARD, in *Dict. hist. géogr. ecclés.,* IV, Paris 1930, 1276.

([217]) Altra riserva di minor conto è quella riguardante le ultime parole, che riproducono una citazione da S. Ambrogio: « e qua venerandae communionis... coalescerent » (cf. p. 120): egli chiede, *M* 52, 1271A, che sia specificato che quelle parole provengono dalla lettera XI[a] di S. Ambrogio come si trova nell'edizione dei Maurini, dove rettamente si legge « communionis », invece di « commonitionis » come portano altre edizioni, per es. *M* 3, 599. - D'Avanzo dichiara che questa richiesta viene accettata e l'addita come esempio per la sua giustezza e utilità, *M* 52, 1309A-B. Cf. anche la riserva, comune ad altri Padri, segnalata sopra, p. 124, n. 201.

([218]) Cf. p. 120.

([219]) *M* 52, 1268A.

([220]) *M* 52, 1306C. *Sane* lo attribuisce come ugualmente proposto da Attanasio indifferentemente insieme a *itaque.*

La seconda e più importante riserva si riferisce alle parole del terzo periodo:

> Unde quicumque in hac cathedra Petro succedit, is iuxta Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam ecclesiam obtinet ([221]).

Essa non solo è l'intervento più ampio e notevole di Attanasio ([222]), ma costituisce anche la migliore puntualizzazione della questione, già più volte agitata, sulla natura della connessione del primato con la sede Romana e della conseguente possibilità o no della sua separazione dalla medesima ([223]). Per inquadrare meglio la portata e il significato della sua riserva, egli riferisce brevemente le tre opinioni, patrocinate da teologi di marca, relative alla connessione del primato con la sede Romana.

La prima riteneva che Pietro congiunse il primato con la sede Romana per comando di Cristo; essendo, per questo, il nesso tra l'uno e l'altra di diritto divino, neppure il Romano Pontefice ha il potere di decretarne la separazione. La seconda invece riteneva che il primato è stato annesso alla sede Romana per iniziativa di Pietro che di propria volontà venne a Roma e vi concluse la sua vita; quindi il nesso tra l'uno e l'altra è semplicemente di diritto umano o ecclesiastico, per cui qualunque Romano Pontefice, depositario dello stesso potere di Pietro, può rompere tale nesso e trasferire il primato ad altra sede. La terza, finalmente, nella sua formulazione è un compromesso tra le due precedenti, in quanto riteneva che il primato fu annesso alla sede Romana per diritto divino e per diritto umano insieme, o, in termini più scolastici, per diritto misto. Secondo essa infatti Pietro fissò sì la sua sede primaziale a Roma di propria volontà, ma questa sua decisione personale ha, per così dire, inoculato il primato nella sede Romana, di modo che la successione in questa è la condizione infallibile e insieme indispensabile per la successione nel primato stesso; quindi se il nesso tra primato e sede Romana fu inizialmente di diritto uma-

---

([221]) Cf. p. 120.

([222]) *M* 52, 1268C-1270B.

([223]) Di questo intervento di Attanasio tratta anche T. GRANDERATH, *Histoire du Concile du Vatican*, III, 2, Bruxelles 1913, 122-123, dove però invece che di Attanasio si parla di Ludovico Idèo, O.P. (1808-1880), vescovo di Lipari in atto. La confusione è derivata certo dal fatto che inavvertitamente è stato letto *Liparensis* (Idèo) invece di *iam Liparensis* (Attanasio). Del resto risulta che Idèo non fu presente alla votazione del 13 luglio (cf. *M* 52, 1249A), e quindi non può essere ritenuto autore di nessuna riserva sul testo allora votato.

no, esso è diventato, nella sua continuazione, di diritto divino, ed è per ciò stesso umanamente inscindibile ([224]).

A giudizio di Attanasio, le parole in questione sono favorevoli a quest'ultima opinione, specialmente se si considerano alla luce sia della nota esplicativa dello schema primitivo, sia del testo corrispondente del canone. Nella nota esplicativa infatti la congiunzione del primato con la sede Romana effettuata da Pietro è chiamata fatto dommatico ([225]), e quindi essa, pur non essendo il resultato di una rivelazione divina, appartiene ugualmente al dominio della rivelazione per la insopprimibile relazione che ha con essa. Nel canone poi le parole « Unde quicumque in hac cathedra... », sostanzialmente rimaste invariate attraverso le varie vicissitudini che le hanno accompagnate dallo schema primitivo fino ad ora, avevano come corrispondente il testo: « aut Romanum Pontificem non esse *iure divino* Petri in eodem primatu successorem », dal quale appariva condannata come eretica la dottrina che riteneva che il Romano Pontefice non è successore di Pietro nel primato per diritto divino, e quindi veniva canonizzata la dottrina corrispondente del capitolo. Ora, proprio perchè nel canone riformato la formula *iure divino* è stata trasferita dalla seconda alla prima parte ([226]) ed è così riferita soltanto alla successione nel primato e non anche alla successione nella sede Romana, dovrebbe essere anche ritoccato il testo del capitolo, in modo che esso non si presti a favorire un'opinione piuttosto che un'altra ([227]).

Il testo ritoccato da lui proposto è formulato così:

> Unde quicumque in hac cathedra sedet, is tamquam successor Petri in primatu, ipsum Petri primatum in universam ecclesiam obtinet ([228]).

Queste parole, in modo più evidente, armonizzano meglio col canone riformato, in quanto anch'esse riferiscono la successione di diritto divino soltanto al primato, senza estenderla anche alla sede. Simile proposta è fatta da Attanasio senz'altro disinteressatamente; egli infatti,

---

([224]) *M* 52, 1268C-1269A. - Per un ragguaglio di queste tre opinioni e dei principali assertori di ciascuna cf. I. Salaverri, in *Sacrae Theologiae Summa*, I, Matriti 1952, 633-634.

([225]) Cf. annotaz. 31ª (*M* 51, 600B-C) p. 101, n. 43. Attanasio vede in questa annotazione un diretto influsso di Perrone, assertore della teoria del diritto misto. *M* 52, 1269B-D.

([226]) Cf. p. 121.

([227]) *M* 52, 1270A-B.

([228]) *M* 52, 1270B.

sebbene dichiari la sua preferenza per la prima opinione che ritiene la congiunzione del primato con la sede Romana di diritto divino, tuttavia tanto questa che le altre due le pone sullo stesso piano di opinioni teologiche, e nessuna per questo la ritiene definibile come dottrina cattolica ([229]).

A questa assai diffusa dissertazione dette una proporzionata risposta il relatore D'Avanzo ([230]). Riferendosi alle tre opinioni elencate da Attanasio, afferma che possono ritenersi soltanto la prima o la terza ([231]), non però la seconda ([232]), che egli enunzia correttamente ([233]), ma che poi nella confutazione confonde con quella sostenuta recentemente da G. N. Nuytz ([234]), condannata da Pio IX nel 1851 ([235]) e di nuovo nella 35ª proposiz. del *Sillabo* nel 1864 ([236]). Infatti di quest'ultima dice che non può ritenersi, perchè ammette la possibilità del trasferimento del primato dalla sede Romana senza e anche contro la volontà del Romano Pontefice ([237]): e questo è vero; ma non è altrettanto vero che questo sia il senso anche della seconda opinione, la quale attribuisce la possibilità del trasferimento del primato da Roma soltanto al Romano Pontefice, in quanto egli possiede la stessa autorità di Pietro. Tuttavia D'Avanzo prosegue nella sua confutazione, ormai vittima involontaria di questa confusione; dice perciò che il testo, dovendo dir qualcosa, doveva necessariamente ripiegare sulla prima o sulla terza sentenza ([238]).

Passando poi a rispondere direttamente all'appunto mosso da Attanasio, fa osservare che anche se nel testo fossero state inserite pa-

---

([229]) *M* 52, 1269A-B.

([230]) *M* 52, 1307B-1308D.

([231]) *M* 52, 1307B e D.

([232]) *M* 52, 1307D: « iam hodie amplius sustineri non potest ».

([233]) *M* 52, 1307C: « Petrus ex suo arbitrio Romam venit, ac proinde sicuti pro suo arbitrio Romam venit, ita pro suo arbitrio quilibet Romanus Pontifex, qui habet eamdem auctoritatem primatus, potest e Roma proficisci ad aliam civitatem ».

([234]) Giovanni Nepomuceno Nuytz (1800-1874), professore di Istituzioni canoniche nell'università di Torino. Cf. L. Lupano, *Il quarto d'ora di celebrità del prof. Giovanni Nepomuceno Nuytz,* in *Salesianum* 10 (1948) 503-515.

([235]) Cf. Lettera apostolica *Ad apostolicae sedis* del 22 agosto 1851, in *Pii IX Pont. Max. Acta,* I, 1, 285-292.

([236]) *Dz.* 1735.

([237]) *Dz.* 1735: « Nihil vetat alicuius generalis concilii sententia aut universorum populorum facto summum Pontificatum ab Romano episcopo atque Urbe ad alium episcopum aliamque civitatem transferri ». Cf. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège,* Paris 1927, 209-301.

([238]) *M* 52, 1308A: « Itaque cum textus aliquid deberet dicere, vel ad primam vel ad tertiam sententiam debebat confugere ».

role esplicitamente favorevoli alla prima sentenza, non sarebbe stato detto niente di nuovo, perchè essa è conforme alla dottrina di Innocenzo III, le cui affermazioni (239) avrebbero potuto essere addotte a buon diritto (240), e inoltre essa è comprovata anche da testimonianze di altro genere (241). E quindi conclude: « Si igitur... verba textus potius favent tertiae sententiae, minus dicunt quam potuissemus dicere » (242). Nonostante però questa aperta presa di posizione in favore della prima o almeno della terza sentenza, dichiara che il testo oggetto di riserva da parte di Attanasio, nè nelle intenzioni della deputazione della fede nè considerato in se stesso, è favorevole a qualunque particolare opinione. Le parole infatti, apparentemente più ambigue, « iuxta Christi ipsius institutionem », non si riferiscono al diritto col quale il vescovo di Roma succede a Pietro, ma spiegano soltanto il fatto di tale successione, ed hanno quindi questo senso: chiunque succede a Pietro nella cattedra Romana, qualunque sia il diritto col quale succede, secondo l'istituzione di Cristo stesso, consegue il primato di Pietro su tutta la Chiesa. Si afferma dunque che il Romano Pontefice, in quanto succede nella cattedra di Pietro, prescindendo dal diritto col quale si verifica questa successione, succede a lui anche nel primato di diritto divino (243).

Ammessa la validità di questo ragionamento, la richiesta di Attanasio non poteva avere altro che una risposta negativa.

b) *Riserve sul can.* 2.

Sul testo del can. 2 (244) furono fatte soltanto due riserve: una dallo stesso Attanasio, l'altra da G. Alberti.

Attanasio desidererebbe che fosse aggiunta nel canone una terza parte o comma da formularsi così: « aut non habere iure divino ipsum Petri primatum » (245). E questo, affinchè anche nel canone siano enunciati gli stessi punti contenuti nel capitolo, cioè: che Pietro deve avere perpetui successori nel primato, che questi in concreto sono i Romani

(239) Cf. Innocenzo III, lettera (nov. 1199) al patriarca di Costantinopoli (Giovanni X Camatèros, 1198-1206): « Qui (Petrus) licet postmodum *ex revelatione divina* ab Antiochia fuerit translatus ad Urbem, non tamen concessum sibi primatum deseruit », PL 214, 761B.

(240) *M* 52, 1308B.

(241) Come Monzon y Martins (cf. n. 25, n. 146), adduce come testimonianza storica la leggenda del « Quo vadis? », *M* 52, 1308B.

(242) *M* 52, 1308B.

(243) *M* 52, 1308C-D.

(244) Cf. p. 121.

(245) *M* 52, 1271B.

Pontefici, e che i medesimi conseguono il primato su tutta la Chiesa per diritto divino. Invece il testo attuale esplicitamente contiene soltanto i primi due punti ([246]).

D'Avanzo osserva che questa proposta poteva essere accettata in sede di discussione conciliare, ma non ora che si tratta di semplici ritocchi al testo già approvato in concilio; d'altra parte l'aggiunta richiesta non è necessaria, perchè tutt'e tre i punti compresi nel capitolo sono anche compresi nelle due parti del canone se considerate congiuntamente ([247]).

G. Alberti, vescovo di Sira e delegato apostolico in Grecia ([248]), fa oggetto di riserva, in verità alquanto scrupolosa, le ultime parole della prima parte del canone « perpetuos successores » ([249]). Per evitare che esse possano essere interpretate nel senso che i singoli successori di Pietro sono simultanei e perpetui, si dovrebbe meglio dire: « in perpetuum pro tempore successorem » ([250]).

D'Avanzo rileva che ogni interpretazione ambigua di quelle parole è resa impossibile da quelle che fanno seguito immediatamente ad esse: « aut Romanum Pontificem... in eodem primatu successorem » ([251]), dove l'uso del singolare esclude qualunque simultaneità ([252]).

c) *Riadattamento e promulgazione conciliare del cap. II e can.* 2.

Come ora abbiamo veduto, il numero maggiore di riserve dei Padri interessavano il cap. II, mentre due soltanto riguardavano il can. 2; di fatto soltanto poche riguardanti il capitolo furono ammesse dalla deputazione della fede, mentre furono respinte quelle relative al canone, come è risultato dalla relazione di D'Avanzo.

In conformità a questa decisione, i testi furono di nuovo riesaminati, per l'assetto definitivo, dalla deputazione della fede nella seduta straordinaria del 16 luglio ([253]).

Le modifiche apportate al testo del capitolo, fondate sulle riserve

---

([246]) *M* 52, 1271B-C.
([247]) *M* 52, 1309C.
([248]) Giuseppe Alberti (1809-1880).
([249]) Cf. p. 121.
([250]) *M* 52, 1271A. Cf. anche *M* 52, 1267B.
([251]) Cf. p. 121.
([252]) *M* 52, 1309B.
([253]) *M* 53, 276, n. 1.

precedentemente approvate, furono le seguenti: nel titolo al nome « Petri » è preposto l'appellativo « *beati* », come aveva richiesto Caixal y Estradé ([254]); nella frase iniziale del secondo periodo, invece di « Nulli *enim* dubium... » si dice: « Nulli *sane* dubium... », secondo quanto, sebbene un po' differentemente, aveva proposto Attanasio ([255]); nella citazione del testo di S. Ireneo nell'ultimo periodo, invece di « necesse semper *erat* » si dice: « necesse semper *fuit* », com'era stato richiesto da Caixal y Estradé ([256]) e da altri Padri ([257]). Altre modifiche, di carattere soprattutto stilistico, furono apportate dalla stessa deputazione della fede, cioè: alla fine del primo periodo, invece di « *firmiter* stabit », si dice « *firma* stabit »; nel secondo periodo, tra le parole « Jesu Christo » e « Salvatore » è omessa la congiunzione *et*, e tra le parole « claves regni accepit » e « ad hoc usque tempus » è ripetuto il pronome *qui;* nel terzo periodo, invece di « *iuxta* Christi ipsius » si dice « *secundum* Christi ipsius » ([258]).

Il canone invece non subì nessuna modifica, neppure per iniziativa della deputazione della fede.

Con questi lievi ritocchi, i testi furono fissati nella loro forma definitiva, e così furono promulgati conciliarmente, insieme a tutta la costituzione dommatica 1ª sulla Chiesa *Pastor aeternus*, nella IV[a] sessione il 18 luglio 1870 ([259]).

([254]) Cf. p. 123.

([255]) Cf. p. 125. Inoltre è tenuto conto della richiesta dello stesso Attanasio che nella nota alle ultime parole « e qua venerandae... coalescerent », si specifichi che esse provengono dalla lettera XI[a] di S. Ambrogio dell'edizione dei Maurini: cf. p. 33, n. 217.

([256]) Cf. p. 123-124.

([257]) Cf. p. 124, n. 201.

([258]) In *Dz.* 1824, si ha anche questa modifica, che però non corrisponde a verità, cioè: nel primo periodo, dopo le parole « Dominus Christus » è omessa la parola « Jesus ».

([259]) Il numero dei Padri presenti s'era ridotto a 535. Un gruppo abbastanza notevole decise di abbandonare il concilio proprio il giorno avanti la sess. IV[a], come atto di protesta per la ormai scontata definizione dell'infallibilità pontificia. Fu richiesta in tal senso licenza al Papa con lettera del 17 luglio che portava 55 firme, *M* 52, 1325-1327, in cui si dichiarava di non voler partecipare alla sessione, per non dover rispondere *non placet* « palam et in facie patris », *M* 52, 1325B. La votazione, questa volta, doveva essere espressa con la risposta *placet* o *non placet*, *M* 52, 1335A. Soltanto due Padri risposero *non placet*, E. Fitzgerald, vescovo di Little-Rock, negli Stati Uniti d'America, e L. Riccio, che, tra l'altro, come abbiamo visto (cf. p. 124), aveva fatto riserve anche sul cap. II. Ma tanto l'uno che l'altro si sottomise subito dopo la promulgazione dei decreti conciliari, *M* 52, 1335, n. 1.

Essi si presentano dunque formulati così ([260]):

CAP. II. De perpetuitate primatus *beati* Petri in Romanis Pontificibus.

Quod autem in beato apostolo Petro princeps pastorum et pastor magnus ovium Dominus Christus Jesus in perpetuam salutem ac perenne bonum ecclesiae instituit, id, eodem auctore, in ecclesia, quae fundata super petram ad finem saeculorum usque *firma* stabit, iugiter durare necesse est.

'Nulli *sane* dubium, immo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, apostolorum princeps et caput, fideique columna et ecclesiae catholicae fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo, ° Salvatore humani generis ac Redemptore, claves regni accepit: *qui* ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, episcopis sanctae Romanae sedis ab ipso fundatae, eiusque consecratae sanguine, vivit et praesidet et iudicium exercet' (*a*).

Unde quicumque in hac cathedra Petro succedit, is *secundum* Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam ecclesiam obtinet.

'Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans suscepta ecclesiae gubernacula non reliquit' (*b*).

'Hac de causa ad Romanam ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse semper *fuit* omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique fideles' (*c*), 'ut in ea sede, e qua venerandae communionis iura in omnes dimanant, tamquam membra in capite consociata, in unam corporis compagem coalescerent' (*d*).

Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem; anathema sit ([261]).

(*a*) Cf. il discorso del prete Filippo nel concilio di Efeso, *Dz.* 112.
(*b*) S. LEO, *serm.* 3, 3, PL 54, 146B.
(*c*) S. IRENAEUS, *Adv. haereses*, 3, 3, PG 7, 849A.
(*d*) S. AMBROSIUS, *epist.* XI, 4, PL 16, 946A.

([260]) Le varianti apportate nei confronti del testo approvato nella congr. gen. del 13 luglio, (cf. p. 120) sono riprodotte in corsivo; il segno ° indica omissione.
([261]) *M* 52, 1331-1332.

III. — Dottrina del cap. II e can. 2 della « Pastor Aeternus ».

Quale sia stato l'oggetto preciso di definizione inteso dai Padri del concilio si deduce anzitutto dal canone dommatico, dove sono condannati gli errori che si oppongono alla dottrina cattolica, che la Chiesa, con questo documento del supremo Magistero, intende difendere come sacro deposito ad essa affidato da Cristo. La dottrina dunque direttamente implicata negli errori anatemizzati è sicuro oggetto di definizione. Essa si esprime in queste due affermazioni corrispondenti alle due parti del canone: Pietro deve avere perpetui successori nel primato per diritto divino; in concreto il successore di Pietro nel primato è il Romano Pontefice.

Ambedue le definizioni dommatiche trovano una più ampia spiegazione nel capitolo, che è quindi necessario tener presente sia perché ciascuna di esse appaia meglio nella sua integrità e chiarezza, sia perché ciascuna sia circoscritta nei suoi giusti limiti.

1) *Pietro deve avere perpetui successori nel primato per diritto divino.*

La necessità che Pietro abbia perpetui successori nel primato è verità di fede, esplicitamente contenuta nella divina rivelazione, in quanto essa è connessa con la perpetua salute e bene perenne della Chiesa. Perché la Chiesa, per volontà del suo divin fondatore, deve durare fino alla fine del mondo, è necessario che anche il primato istituito in Pietro abbia la stessa durata ([262]). Il primato infatti è talmente congiunto con la Chiesa che esso non appartiene soltanto alla buona amministrazione della medesima, ma fa parte della sua costituzione essenziale ed è quindi necessario per la sua stessa esistenza. Appartiene dunque, nello stesso modo e nella stessa intensità, alla volontà di Cristo che primato e Chiesa abbiano la stessa estensione e coesistenza.

([262]) Cf. cap., p. 132.

* * *

Da ciò viene di conseguenza che il primato dev'essere del tutto identico nella persona di Pietro e nella persona dei suoi singoli successori. Ad esprimere questa continuità si dice, nel capitolo, che Pietro « fino a questo tempo e sempre vive, presiede e giudica nei suoi successori, i vescovi della santa Romana sede » ([263]). Queste parole hanno evidentemente indole metaforica, e come tali debbono essere intese. Non si deve quindi attribuire ad esse un senso crudamente letterale, quasi a far loro indicare che la stessa persona di Pietro vive e seguita ad esercitare le sue funzioni primaziali nei suoi successori. Come fece giustamente rilevare De Mérode, non è la persona di Pietro che sussiste in chi gli succede nel governo della Chiesa, ma soltanto il suo ministero ([264]). E' vero che la richiesta dello stesso De Mérode che fossero soppresse quelle parole, appunto perché di carattere metaforico, non venne accolta. Ma questo rifiuto fu giustificato dal relatore della deputazione della fede D'Avanzo non con la negazione dell'indole metaforica delle medesime, ma facendo appello all'uso che ne fa la tradizione e il Magistero ecclesiastico ([265]). Esse quindi vogliono significare soltanto questo: che la pienezza del primato di Pietro passa ai suoi successori, di modo che in essi si dice vivere lo stesso Pietro. Dare a queste parole anche un significato realistico, ad indicare che Pietro governa ancora la Chiesa e, quindi, che i suoi personali attributi primaziali non si sono del tutto estinti con la morte, sarebbe non solo alterare il senso che i Padri hanno inteso attribuire ad esse, ma anche indurre una certa disuguaglianza tra Pietro e i suoi successori; se infatti egli mantenesse davvero ancora personalmente il primato nella Chiesa, i suoi successori sarebbero insieme anche suoi vicari.

([263]) Cf. p. 132.
([264]) Cf. p. 125.
([265]) Cf. p. 125.

* * *

In questa direzione s'è orientato recentemente G. Corti, il quale, con intenti irenici nei confronti di O. Cullmann ([266]), ha abbozzato una teoria mistico-personalistica, secondo la quale Pietro, in modo misterioso, ma altrettanto reale, gode ancora personalmente del primato nella Chiesa. Questa teoria, come l'autore, sebbene in forma molto discreta, fa osservare, sarebbe supposta e riconosciuta anche dal concilio Vaticano ([267]). Egli dunque nel suo studio, del resto accurato e non poco suggestivo, ritiene che Pietro rimane sempre pietra fondamento della Chiesa, che come capo governa e come pastore custodisce e guida. Dopo la sua morte cessò sì di esercitare l'ufficio primaziale direttamente e personalmente in forma visibile, ma ciò non vuol dire ch'egli abbia perso il primato in modo assoluto; si deve anzi pensare che, assunto allo stato glorioso, in maniera misteriosa e invisibile, ma oggettivamente reale, eserciti ancora più pienamente ed efficacemente l'ufficio del quale fu da Cristo una volta per sempre investito. I suoi successori, che prendono il suo posto in forma visibile, sono come lo strumento vivo, mediante il quale egli non cessa di reggere e governare la Chiesa; essi sono quindi suoi successori, in quanto gli succedono visibilmente; ma insieme sono anche suoi vicari, in quanto è lui che, invisibilmente con Cristo e in Cristo, non cessa di reggere la Chiesa ([268]).

Se abbiamo ben capito il pensiero soggiacente a questa costruzione, ci sembra che non sia fatta la debita distinzione tra

---

([266]) G. Corti, *Pietro, fondamento e pastore perenne,* in *La Scuola Cattolica* 84 (1956) 321-335, 427-450. L'autore è mosso dalla preoccupazione di conciliare la posizione cattolica, secondo la quale il primato conferito da Cristo a Pietro in quanto persona giuridico-morale doveva essere trasmesso ai suoi successori, e la posizione di O. Cullmann, *Saint Pierre disciple-apôtre-martyr*, Neuchâtel-Paris 1952 il quale sostiene che i privilegi primaziali sono stati da Cristo conferiti alla persona singolare di Pietro, e perciò incomunicabili a qualsiasi altro. Cf. anche M. E. Boismard, *Le « Saint Pierre » de M. Cullmann,* in *Lumière et vie,* n. 11, sept. 1953, 197.

([267]) *A. c.,* 333, n. 13; « (L'idea mistico-personalistica)... è pure supposta e riconosciuta dal Conc. Vaticano ».

([268]) *A. c.,* 329.

il primato di giurisdizione di Pietro e la protezione sulla Chiesa che la pietà cristiana a lui attribuisce, come del resto agli altri Santi e, in primo luogo, alla SS.ma Vergine Maria. Il primato è una realtà giuridica e, come tale, è proprio della condizione viatoria su questa terra, e quindi il termine di esso coincide col termine della vita terrena. Conseguentemente la relazione tra Pietro e i suoi successori non differisce in nulla dalla relazione dei singoli successori tra di sè. Come morto un papa il primato passa in tutta la sua interezza al suo legittimo successore, senza che egli ne ritenga alcun vestigio nell'altra vita, così Pietro, con la sua morte, ha perduto per sempre ogni autorità sulla Chiesa, prescindendo dalla sua condizione nell'al di là; sebbene infatti lo sappiamo beato e la Chiesa lo veneri come suo inclito patrono, tuttavia il conseguimento della vita beata non era un'esigenza della sua dignità di capo visibile della Chiesa ([269]).

* * *

Queste osservazioni ci consentono di affermare che la perpetuità del primato si realizza esclusivamente per via giuridica, e che per questo i successori di Pietro ricevono tutto quello che da Cristo lui per primo ha ricevuto, senza che egli rimanga depositario del primato in nessuna forma. Ogni successore di Pietro è quindi interamente erede del suo primato, e, di conseguenza, di lui è soltanto successore, non vicario; vicario è soltanto di Cristo, capo invisibile della Chiesa, di cui, con la stessa autorità conferita a Pietro, fa le veci in terra come capo visibile. Se Pietro, giustamente, è considerato come la personificazione dell'autorità papale, ciò si deve intendere non nel

---

([269]) Non si può affermare neppure con certezza che Pietro, in quanto apostolo sia stato confermato in grazia. Che gli apostoli siano stati insigniti di questo dono è pia opinione assai comune tra i teologi, ma non del tutto immune da qualche riserva. Cf. M. Fernández Jiménez, *Fueron los Apóstoles confirmados en gracia?*, in *Lumen* 6 (1957) 3-28.

senso che ora eserciti il primato mediante i suoi successori, ma solo nel senso che egli fu l'inizio storico del medesimo.

2) *In concreto il successore di Pietro nel primato è il Romano Pontefice.*

Quest'affermazione è in dipendenza dalla precedente affermazione di fede, che, cioè, Pietro per volontà di Cristo doveva avere perpetui successori nel primato: se infatti questa volontà di Cristo non si fosse finora adempiuta nei Romani Pontefici non si sarebbe adempiuta affatto. La realizzazione della legge divina della perpetuità del primato nei Romani Pontefici è, certo, per natura sua, un fatto storico; però, proprio perchè è la realizzazione della volontà di Cristo, essa è un fatto storico convalidato dall'autorità stessa di Dio, per cui, pur non essendo divinamente rilevato, è tuttavia strettamente connesso con la rivelazione e partecipa della sua medesima infallibile certezza ([270]). In termini più tecnici: esso è un fatto propriamente dommatico, che non si può negare senza negare insieme anche la verità divinamente rivelata della perpetua successione nel primato di Pietro. Perciò esso esige lo stesso assenso di fede, anche se non per lo stesso identico motivo, che si deve prestare alla verità rivelata con la quale è connesso.

* * *

Il modo col quale ha avuto inizio la successione dei Romani Pontefici nel primato di Pietro è stata la successione effettuata dal primo di essi nella sua sede Romana. Punto di partenza quindi dell'eredità del primato di Pietro nei Romani Pontefici è l'episcopato romano di Pietro stesso; perciò in lui l'attributo di primo papa e di primo vescovo di Roma in parte s'identificano e coincidono. E' vero che per sè quest'affermazione non cade direttamente sotto la definizione dommatica sancita nel canone, dov'è semplicemente condannato l'errore di chi af-

([270]) Cf. annotaz. 31ª dello schema primitivo, p. 101, n. 43.

ferma che il Romano Pontefice non è successore di Pietro nel primato, senza che si specifichi che tale successione dipende dalla successione nella sede episcopale Romana; è vero anche che ipoteticamente Pietro avrebbe potuto trasmettere il primato al vescovo di Roma anche se lui non avesse mai occupato quella sede episcopale o non fosse addirittura mai venuto a Roma. Tuttavia il senso tradizionale della Chiesa, riconfermato in modo esplicito nel concilio Vaticano senza aver incontrato nessuna obiezione durante la discussione conciliare, ritiene che di fatto la trasmissione del primato nei Romani Pontefici dipende dalla successione nella sede episcopale di Pietro e s'identifica con essa. Questo e non altro significano le parole del capitolo: « Perciò chiunque succede in questa cattedra a Pietro, egli, secondo l'istituzione dello stesso Cristo, consegue il primato su tutta la Chiesa » ([271]).

Per queste ragioni sembra assai precaria la sottigliezza di qualche teologo, che, in considerazione del particolare ufficio degli apostoli di fondare chiese in tutto il mondo, per cui nessuno di essi appare come vescovo di una comunità particolare ([272]), arriva ad escludere anche l'episcopato romano di Pietro ([273]). Il meno che si possa dire di una simile congettura è che essa si trova in collisione col senso della Chiesa e, in particolar modo, con le riferite parole del decreto vaticano ([274]).

([271]) Cf. p. 132.

([272]) L'unica sicura eccezione si darebbe per Giacomo, che in *Att.* 12, 12-16; 15, 13-22; 21, 19 è presentato come capo della comunità di Gerusalemme, nella quale esercita uffici episcopali, anche se non è designato col nome di vescovo. Tuttavia non mancano autori che, con argomenti non trascurabili, mettono in dubbio l'identità di Giacomo di Gerusalemme con Giacomo apostolo. Cf. per es. J. Colson, *L'évêque dans les communautés primitives*, Paris 1951, 21-26; *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris 1956, 117-124.

([273]) Cf. P. Benoit, nella recensione al libro di Cullmann, *Saint Pierre...*, in *Revue Biblique* 60 (1953) 574: « Je ne vois donc pas pourquoi on s'obstinerait à faire de Pierre l'évêque de telle ou telle église, en confondant son rôle avec celui d'une génération ultérieure ».

([274]) Lo stesso Cullmann, *Saint Pierre...*, 208 di tale congettura fatta da qualche autore cattolico mostra di dubitare sulla sua conciliabilità con le decisioni del concilio Vaticano. Cf. B. M. Lemeer, *Autour du primat de Rome*, in *Angelicum* 31 (1954) 176.

* * *

Stabilito che il modo scelto da Pietro per trasmettere il suo primato nei Romani Pontefici è la successione di questi nella sua sede episcopale romana, alla quale, con la morte, legò tutte le sue prerogative di capo della Chiesa, rimane aperta la questione sulla natura del diritto col quale egli ha congiunto il suo primato con la sede Romana. Con questa questione ne è connessa un'altra, che piuttosto è soltanto un aspetto della prima, se, cioè, il primato possa o no separarsi da Roma.

Fino all'approvazione dei testi nella congr. gen. del 13 luglio, questa questione trovava un appiglio anche nelle parole della seconda parte del canone, che dicevano: « o che il Romano Pontefice è successore nello stesso primato per diritto divino » ([275]); ma dopo che la formula « per diritto divino » fu tolta, in accoglienza alla richiesta di Papp-Szilágyi, e trasferita nella prima parte ([276]), la predetta questione rimase occasionata soltanto dalle parole del capitolo, che passarono sostanzialmente invariate dallo schema primitivo nella costituzione dommatica, cioè: « Perciò chiunque succede in questa cattedra a Pietro, egli, secondo l'istituzione dello stesso Cristo, consegue il primato su tutta la Chiesa » ([277]).

Come abbiamo veduto delineando le varie fasi evolutive dei testi discussi, gli interventi di qualsiasi genere dei Padri sono provocati dalla preoccupazione di convalidare una tra le tre opinioni fino allora ammesse o, almeno, di evitare una presa di posizione in favore di una particolare con la conseguente condanna o diffida delle altre. Di queste tre opinioni che in modo chiaro furono di nuovo formulate nel concilio stesso da Attanasio, la prima riteneva che la congiunzione del primato con la sede Romana fatta da Pietro è di diritto divino, e perciò l'uno è indispensabile dall'altra; la seconda riteneva che tale congiunzione è solo di diritto umano, e perciò è sepa-

([275]) Cf. p. 110.
([276]) Cf. p. 121.
([277]) Cf. p. 132.

rabile; la terza che essa è di diritto misto, che importa però le stesse conseguenze d'inseparabilità come la prima ([278]).

Tra i Padri s'incontrano effettivamente quelli, che, favorendo un'opinione particolare, chiedono che i testi si pronunzino più esplicitamente in loro senso; oppure quelli che si astengono da ogni scelta, e chiedono che anche i testi siano resi maggiormente imparziali, che giudicano perciò, così come sono, favorevoli piuttosto a una soluzione che ad un'altra.

In occasione della discussione del cap. XI e can. 15 dello schema primitivo si mostrarono favorevoli alla prima opinione: il gruppo Gonella ([279]); alla seconda Dupanloup ([280]), Trevisanato ([281]) e Mariotti ([282]); alla terza Demartis ([283]). Nella prima discussione conciliare del cap. II e can. 2 del nuovo schema si dichiara favorevole alla prima opinione Monzon y Martins ([284]); senza invece manifestare quale fosse la loro preferenza personale, chiedono che non sia favorita la prima opinione Riario Sforza ([285]) e Papp-Szilágyi ([286]). Finalmente, nelle riserve ai testi approvati nella congr. gen. del 13 luglio, dopo la quale dubbi fondati potevano ormai restare soltanto nelle parole riferite del capitolo, Attanasio chiede che esse siano riformate, non in conformità però e nell'esigenza della prima opinione alla quale egli personalmente aderisce, ma in modo che esse non favoriscano nessuna opinione particolare ([287]).

Di fronte a queste varie istanze dei Padri, la deputazione della fede prende ufficialmente una posizione decisa, dichiarando prima nella relazione scritta di Schrader e nella relazione in concilio di Pie ([288]), e poi per mezzo dei suoi relatori sulle

---

([278]) Cf. p. 126-128.
([279]) Cf. p. 104.
([280]) Cf. p. 106-107.
([281]) Cf. p. 107.
([282]) Cf. p. 107.
([283]) Cf. p. 104-105.
([284]) Cf. p. 116-117.
([285]) Cf. p. 118.
([286]) Cf. p. 118-119.
([287]) Cf. p. 126-128.
([288]) Cf. p. 111.

singole proposte, cioè D'Avanzo ([289]) e Zinelli ([290]), che è sua intenzione astenersi dal determinare la natura del diritto con quale Pietro ha congiunto il suo primato con la sede Romana. I due relatori D'Avanzo e Zinelli in realtà si mostrano favorevoli alla prima opinione o almeno alla terza. Zinelli infatti, rispondendo a Papp-Szilágyi, dice che ormai non si può dubitare che Pietro abbia fissato la sua sede a Roma per una rivelazione divina ([291]); D'Avanzo poi, rispondendo alle riserve di Attanasio, arriva ad affermare, vittima di una non ben ponderata valutazione, che dev'essere scartata senz'altro la seconda opinione ([292]). Tuttavia è buona norma per interpretare le intenzioni del concilio non riferirsi alle vedute personali di qualche suo membro, anche se, per la sua appartenenza alla deputazione della fede, tra i più qualificati, ma attenersi soltanto alle dichiarazioni ufficiali della medesima. Anzi, prescindendo dalla pluralità d'interpretazione che i testi stessi possono materialmente consentire, come a rigor di temini si può concedere per le parole rimaste immutate del capitolo, si deve tener presente solo l'intenzione della deputazione della fede di non volersi pronunziare sulla questione, perché è stata precisamente questa intenzione, più volte manifestata in concilio, a condizionare la approvazione dei testi da parte dei Padri. Altrimenti sarebbe lecito pensare che qualche frase di portata dottrinale sia stata il resultato clandestino d'un sotterfugio.

* * *

Ci sembra dunque poter concludere che dai testi vaticani non si può indurre niente in favore d'una sentenza piuttosto che d'un'altra circa il diritto col quale il primato è annesso alla sede Romana.

Questa conclusione fu già enunziata dal primo autorevole

([289]) Cf. p. 117-118 e 128-129.
([290]) Cf. p. 119.
([291]) Cf. p. 119.
([292]) Cf. p. 128.

espositore degli atti e decreti del concilio T. Granderath ([293]) ed è stata ripetuta più recentemente da S. T. Dorado, che ha trattato ex professo della questione ([294]). Tra i teologi moderni e contemporanei invece sono di preferenza accettate la prima ([295]) o la terza ([296]) opinione; si ritiene quindi, in genere, che la congiunzione tra primato e sede Romana è di diritto divino o di diritto misto, e, in tutt'e due i casi se ne sostiene logicamente l'assoluta inseparabilità. Non è questa la sede per pronunziarsi in merito alla maggiore o minore validità dei loro argomenti; si può rilevare soltanto che tutti hanno in comune un punto debole: quello di appellarsi al concilio Vaticano ([297]). Sia anzi permesso aggiungere che, astrazione fatta da singole frasi o parole, la dottrina e le definizioni conciliari sulla perpetuità del primato di Pietro nei Romani Pontefici globalmente considerate rendono più fondata la seconda opi-

---

([293]) T. Granderath, *Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani...*, 137-150.

([294]) S. T. Dorado, *La conexion del primado de la Iglesia universal con la sede Romana*, Bogotà 1947, 49-70.

([295]) D. Palmieri, *Tractatus de Romano Pontifice*, Prati 1902, 411-414; L. Billot, *Tractatus de ecclesia Christi*, I, Romae 1927, 614-616; R.-M. Schultes, *De ecclesia catholica praelectiones apologeticae*, Parisiis 1925, 453-456; L. Lercher - F. Schlagenhaufen, *Institutiones theologiae dogmaticae*, I, Barcelona 1951, 211: « verum est quod Concilium nihil voluit definire, sed ex verbis obiective sumptis sequitur ».

([296]) C. Journet, *L'église du Verbe Incarné*, I, Bruges-Paris 1955, 550-558, dove osserva, tra l'altro, che il titolo « Romana » applicato alla Chiesa non è soltanto un titolo storico a designare che finora il primato è rimasto sempre congiunto con la sede Romana, ma esso è anche un titolo profetico, che significa che anche in futuro, fino alla fine del mondo, cioè finchè durerà la Chiesa, il primato resterà annesso alla sede Romana, anche se la città di Roma verrà distrutta. Cf. anche *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Paris 1953, 115-117.

([297]) Oltre Lercher-Schlagenhaufen, fautore della prima opinione, citato nella n. 295, per la terza opinione s'appella direttamente al concilio F. Grivec, *De nexu primatus cum Sede Romana*, in *Acta Academiae Velehradensis* 18 (1947) 46-52.A p. 48 scrive: « Ex Actis Concilii Vaticani dilucide patet... indissolubilitatem inniti posse iuri ecclesiastico (apostolico) atque simul ordinationi (dispositioni) divinae immutabili ». E a p. 49 aggiunge: « Sensus definitionis et disputationum Concilii Vaticani de perpetuitate primatus itaque est: coniunctionem primatus cum sede Romana esse factum dogmaticum ». Lo stesso ripete in *De mysterio ecclesiae. Quaestiones selectae*, in *Salesianum* 19 (1957) 640.

nione, secondo la quale la congiunzione del primato con la sede Romana è solo di diritto umano, fatta da Pietro di propria iniziativa in forza della sua suprema autorità, e quindi anche il Romano Pontefice, che ha ereditato in pienezza il primato di Pietro, può disporre a volontà della sua sede ([298]).

Attribuendo questo potere a Pietro e ai suoi successori, è accentuata maggiormente la loro suprema autorità nella Chiesa, che ha come unico limite tutto e soltanto ciò che è sicuramente d'istituzione divina.

([298]) Alcuni autori anzi non escludono che il primato per volontà del Sommo Pontefice, oltre che dalla sede Romana, possa essere staccato anche da qualunque sede episcopale particolare. Cf. P. BENOIT, in *Revue Biblique* 60 (1953) 578, n. 1: « Et cette disposition pourrait être changée si l'autorité officielle de l'église décidait de transférer le primat pontifical à quelque autre siège épiscopal, voire le detacher de tout siège particulier ».

Michele Pellegrino

CRISTO E IL MARTIRE NEL PENSIERO DI ORIGENE

L'ambiente in cui visse Origene e le sue vicende personali spiegano facilmente l'importanza che ha il concetto del martirio nella teologia e nella spiritualità del maestro alessandrino.

Figlio d'un martire, Leonida, che confessò e fu decapitato durante la persecuzione di Settimio Severo (1), Origene visse nei suoi giovani anni l'esperienza della Chiesa perseguitata e anelò al martirio, al quale lo sottrasse l'affetto della madre (2). Più tardi, in tempo di pace, rievocherà con nostalgia quei tempi di eroismo, « quando avvenivano i martìri generosi, quando andavamo alle adunanze ritornando dai cimiteri dopo aver accompagnato i martiri, e tutta la Chiesa, non vinta dalla tribolazione, era presente, e si istruivano i catecumeni presentando loro il martirio e la morte di quelli che confessavano la verità ' fino alla morte ' » (3).

Per Origene, come per qualsiasi cristiano, il martirio non poteva essere semplicemente il gesto del forte, cui, *si fractus inlabatur orbis,/impavidum ferient ruinae* (4). Esso era, secondo il pieno valore dato alla parola dal monito del Reden-

---

(1) Eusebio *Hist.* VI, 1, « Die Griech. Christlichen Schriftsteller », vol. II p. 518, 7 Schwartz. In seguito questa collezione verrà indicata con la sigla GCS.

(2) *Ibid.*, VI, 2, 3-6, p. 520 sg.

(3) *Hom. in Ieremiam* IV, 3, GCS, vol. II, p. 25 Klostermann; cf. *Apoc.*, 2, 10; *Philipp.*, 1, 28.

(4) Hor., *Carm.* III, 1 sg.

tore, la « testimonianza » di fede e di amore resa a Cristo fino all'effusione del sangue. E' naturale pertanto che Cristo, com'è presente, secondo le attestazioni degli *Atti*, alla coscienza del martire quale modello da imitare (5), quale soccorritore onnipotente e pronto ad esaudire la preghiera di chi l'invoca, quale ospite che, misticamente presente nel suo testimone, soffre con lui e per lui, così domini nel pensiero di Origene sul martirio e sul martire.

A questo tema limitiamo qui la nostra trattazione, rinunziando a prendere in esame la ricca messe di testi che illustrano altri aspetti del martirio. Questa scelta è particolarmente giustificata, per Origene, dal posto che occupa nella sua spiritualità quella che fu chiamata la « mistica di Gesù » (6).

I.

IMITAZIONE DI CRISTO

A

Nella sofferenza in generale

Cristo è per Origene, come per tutto il cristianesimo primitivo, l'esemplare del martire.

Questo motivo è preparato dalla idea, radicata nel Nuovo Testamento e ampiamente sviluppata dalla tradizione, che l'imitazione di Cristo, vocazione fondamentale del cristiano, culmina nel rinnegamento di sè, nella mistica crocifissione con cui siamo chiamati a ri

---

(5) Ci permettiamo di rimandare a un nostro studio su questo argomento, pubblicato in « La Vie Spirituelle », n. 435, Janvier 1958, pp. 38-54: *L'imitation du Christ dans les Actes des Martyrs.*

(6) Si veda W. Völker, *Das Volkommenheitsideal des Origenes*, « Beitr. zur histor. Theologie », 7, Tübingen, 1931, p. 224-226, con pochi cenni sul martirio; G. Bardy, *La spiritualité d'Origène*, in « La Vie spirituelle », Suppl., XXXI (1932), specialmente alle pp. [102]-[106]; I. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, pp. 21-23; 53, 268; F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, coll. « Théologie », n. 23, Paris, 1951; anche questo autore dedica poche pagine (149-152) al martirio; H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, medes. collez., n. 34, 1956, specialmente alle pp. 224 sgg.

produrre in noi l'immagine del Salvatore crocifisso. Non mancano, nelle pagine dei primi secoli cristiani, i testi in cui l'austera ascesi dell'abnegazione è presentata quale necessaria preparazione al martirio, allenamento all'agone supremo (7). Ma, anche quando ciò non è detto esplicitamente, appare abbastanza chiaro che siamo di fronte a una visione della vita cristiana di cui il martirio rappresenta il vertice supremo.

Origene scorge un ammonimento ad imitare il Maestro nell'invito di Cristo a prendere la sua croce e seguirlo: « Dobbiamo essere imitatori di Cristo e prendere la sua croce e andargli dietro » (8).

Una maniera eccellente d'imitare Cristo è per il nostro l'oblazione spirituale del proprio essere, poichè Cristo, dopo aver dato a servizio dell'uomo tutte le creature, ha dato anche se stesso, per amore, per la vita del mondo: « Offrire se stesso a Dio e renderglisi accetto non con la sofferenza altrui (cioè degli animali immolati), ma con la propria, questo è più perfetto e più eminente di tutti i voti; e chi fa ciò è imitatore di Cristo. Egli infatti ha dato all'uomo ' la terra e il mare e quanto è in essi ' (9) a vantaggio di lui; ha dato pure il cielo, il sole, la luna e le stelle a servizio dell'uomo; piogge, venti e tutto ciò che è nel mondo ha donato agli uomini. Ma dopo tutto ciò ha dato se stesso: ' Così infatti Dio ha amato il mondo, da dare il suo Figlio unigenito per la vita di questo mondo ' » (10).

L'immolazione spirituale, come imitazione del sacrificio di Cristo, è il programma proposto a conclusione della spiegazione di alcune leggi mosaiche sul sacrificio, e abbraccia tutti gli aspetti della vita cristiana: « E perciò noi che leggiamo o udiamo queste cose, applichiamoci nell'uno e nell'altro senso, ad essere casti nel corpo, retti nella mente, mondi di cuore, puri di costumi, a progredire nelle opere, essere vigilanti nella scienza, nella fede, nelle azioni, perfetti nell'operare e nell'intendere, per meritare di renderci simili e conformi al sacrificio di Cristo » (11).

---

(7) Si può vedere M. VILLER, *Le martyre et l'ascèse*, in « Revue d'ascétique et de mystique », 6 (1925), pp. 115-142.

(8) Cf. *Mt.* 10, 38. *In Psalm.* CXVIII, 35, presso PITRA, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, t. III, Venezia, 1883, p. 267. Ci serviamo di questa raccolta di passi origeniani tratti dalle Catene, che attende ancora il vaglio d'una critica rigorosa, senza garantire l'autenticità dei singoli passi.

(9) *Act.* 14, 15.

(10) *Io.* 3, 16, cf. 6, 51-52. *Hom. in Num.* XXIV, 2, GCS, vol. VII, p. 229 sg Baehrens.

(11) *Hom. in Lev.* I, 5, GCS, vol. VI, p. 228, 14 Baehrens.

Commentando il classico testo: « Se alcuno vuol venire dietro di me », ecc. ([12]), mostra la necessità di rinunziare a se stesso e di convertirsi per chi vuole seguire Cristo. Così si rende veramente testimonianza a lui: « ogni pensiero della nostra mente, ogni discorso, ogni azione respiri il rinnegamento di noi stessi e la testimonianza che rendiamo a Cristo e in Cristo. Sono infatti persuaso che ogni azione del perfetto è una testimonianza a Gesù Cristo e che lo star lontano dal peccato è sempre un rinnegare se stesso e un andar dietro a Gesù. Chi si comporta in tal modo è crocifisso con Cristo e prendendo la sua croce segue colui che per noi porta la sua croce » ([13]).

Il precetto di rinnegare se stesso, continua Origene, è illustrato dalle parole di Paolo: « Vivo non già più io, ma vive in me Cristo » ([14]). « Poichè il ' vivo non già più io ' è la voce di chi rinnega se stesso, come uno che ha lasciato la propria vita ed ha assunto in se stesso Cristo, affinchè egli viva in lui, come ' giustizia ' ([15]), come ' santificazione » ([16]), come ' pace ' nostra e come ' potenza di Dio ([17]), che tutto opera in lui » ([18]).

Cristo ha voluto morire in croce per insegnarci col suo esempio in qual modo noi dobbiamo morire al peccato. Così continua il testo che ora si riportava: « Osserva ancora questo: che molte essendo le maniere di morire, il Figlio di Dio morì appeso a una croce, affinchè quanti muoiono al peccato o non in altro modo ad esso muoiano se non per la croce. Per questo essi diranno: ' Con Cristo sono crocifisso ' ([19]), e ' per me non sia mai che mi glori se non nella croce del Signore nostro Gesù Cristo, per la quale il mondo è crocifisso per me, e io pel mondo ' » ([20]).

Ogni cristiano, per seguire Gesù, deve portare la sua croce, sulla quale sarà confitto dai chiodi del timor di Dio: questo sembra essere il senso, anche se non chiaramente espresso, dell'osservazione che fa Origene al Salmo CXCVIII, v. 120: « ' Inchioda col tuo timore le mie carni '. E' ragionevole dedurre di qui che il timor di Dio, da cui è inchiodato colui che è pio, è la croce di ciascuno, che si deve prendere per

---

([12]) *Mt.* 16, 24.

([13]) *Comm. in Math.* XII, 24, GCS, vol. X, p. 124 Klostermann.

([14]) *Gal.* 2, 20. Riporto di solito l'eccellente versione di L. COSTANTINI, *Le Lettere di s. Paolo, le lettere cattoliche e l'Apocalisse,* Roma, 1928.

([15]) Cf. I *Cor.* 1, 30.

([16]) *Eph.* 2, 14.

([17]) I *Cor.* 1, 14.

([18]) *Comm. in Matth,* XII, 25, p. 126.

([19]) *Gal.* 2, 19.

([20]) *Gal.* 6, 14.

seguire Gesù. — L'anima mia, dice, è circondata dal suo timore: ma poichè il corpo si ribella contro di lei, io esorto anche le membra di questo a lasciarsi inchiodare dal timore, in modo che esse, divenute morte al peccato, seguano la guida dell'anima » (21).

Tale è il significato che Origene ravvisa in I *Cor.* 4,9: « Ricercando il significato del passo, mi sembra che il vocabolo 'condannato a morte' (ἐπιθανάτιον) si possa prendere in due sensi: l'uno, già detto sopra, secondo il quale dobbiamo portare intorno la morte di Cristo (22); nell'altro senso, è condannato a morte il giusto in quanto è conforme alla morte di Cristo, continuamente morendo al mondo. Così conviene che Dio mostri come ultimi e come soggetti a morte coloro che sono di Cristo » (23).

Con l'accogliere in sè la morte del Salvatore, mortificando la sua carne, il cristiano si unisce a Cristo assomigliandosi a lui nella morte (24), poichè Cristo, affrontando la morte, insegnò agli uomini col suo esempio a resistere fino alla morte contro il peccato (25).

Il cristiano perfetto, che imita Cristo caricandosi della sua croce e seguendolo, disprezza tutte le cose del mondo, forte come il leone che domina su tutti gli animali, essendo imitatore di colui che è detto il 'leone della tribù di Giuda' (26).

Se non possiamo andar esenti dal peccato in senso assoluto, quale fu Cristo solamente, possiamo tuttavia rassomigliarci a lui, imitarlo e calcarne le orme astenendoci dal peccato: « Questo è quanto può ricevere l'umana natura, di rendersi somigliante alla morte di lui, mentre imitando lui non pecca » (27).

Solo il Signore e Salvatore nostro, secondo la parola di Giovanni (28), « sta in mezzo », senza piegare né a destra né a sinistra, poichè « egli non commise peccato né fu trovato inganno nella sua bocca » (29); tuttavia l'imitatore di Cristo, quali sono tutti i santi, abita in mezzo al popolo quando è forte e costante nel resistere alle tentazioni (30).

---

(21) R. Cadiou, *Commentaires inédits des Psaumes. Étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit* Vindobonensis 8, Paris, 1936, p. 115.

(22) II *Cor.* 4, 10.

(23) Catene in I *Cor.* 4, 9-10, pubblicate da Cl. Jenkins, in « Journal of Theol. Studies », IX (1907-08), § 20, lin. 25-30, p. 360.

(24) *Comm. in Cant. Cant.*, IV, GCS, vol. VIII, p. 224, 1 Baehrens.

(25) *Comm. in Epist. ad Rom.*, IV, 12, MG, XIV, 1003 C.

(26) *Apoc.* 5, 5. *Hom. in Num.*, XVI, 8, GCS, vol. VII, p. 150 sg. Baehrens.

(27) *Comm. in Epist. ad Rom.*, V, 9, MG, XIV, 1044 A.

(28) *Io.* 1, 16.

(29) I *Pet.* 2, 22, cf. *Is.* 53, 9.

(30) *Hom. in Num.*, III, 2, GCS, vol. VII, p. 15, 18 Baehrens.

Da Cristo dobbiamo prendere l'esempio della morte al peccato, a cui seguirà la vita nuova con Cristo risorto. Così dice commentando *Rom.* 14,7-9: « Uno non può dare a se stesso l'esempio della morte, ma lo prende da Cristo, che solo è morto al peccato, affinchè possa egli pure, ad imitazione di lui, divenire estraneo e morto al peccato. Così pure non abbiamo da noi stessi l'esempio della vita, ma lo riceviamo dalla risurrezione di Cristo » (31).

Il Figlio di Dio affrontò la morte perchè, non volendo piegare con la forza gli spiriti ragionevoli all'obbedienza alla sua legge, intende persuaderci con l'insegnamento, con l'invito, con l'esempio: « Questa è la ragione per cui si degnò giungere sino alla morte: per lasciare un esempio di obbedienza e un modello (formam) di morte a coloro che vogliono morire al peccato e alle passioni » (32).

A Celso l'apologista ricorda l'esempio dato da Gesù agli uomini nel sopportare nobilmente le avversità (33).

Quale sia la meta ultima a cui tende l'imitazione di Cristo nella sofferenza, è detto nella conclusione di un'omelia sulla prima tentazione di Gesù. Il cristiano che nella tentazione imita l'umanità del Figlio di Dio, che fu soggetto alla tentazione, sarà simile a lui anche nella gloria della sua divinità: « Se dunque il Figlio di Dio per te s'è fatto uomo ed è tentato, tu, che per natura sei uomo, non devi sdegnarti se per caso sei tentato. Che se, tentato, imiterai colui che per te fu tentato, e vincerai ogni tentazione, avrai la speranza con colui che allora fu uomo, ma che ora ha cessato d'essere uomo (34). Infatti, colui che una volta era uomo, dopo che fu tentato e il diavolo s'allontanò da lui fino al tempo della morte (35), risuscitato dai morti più non morrà. Ogni uomo è soggetto alla morte: questi, dunque, che certamente non muore, non è più uomo, ma Dio. Se è Dio colui che un tempo fu uomo, e tu devi diventare simile a lui, quando saremo simili a lui e lo vedremo quale egli è (36), tu pure dovrai diventare Dio in Cristo Gesù » (37).

---

(31) *Comm. in Epist. ad Rom.*, IX, 39, MG, XIV, 1238 BC.

(32) *Ibid.*, col. 1239 C sg.

(33) *Contra Celsum*, II, 42, GCS, vol. I, p. 165 Koetschau.

(34) P. D. Huet, (*Origenianorum* lib. II, c. II, qu. III, XXVIII, MG, XVII, 834 sg.), seguito da C. De La Rue (nel commento a questo passo, MG, XIII, 1876 sg.), ritiene che qui Origene non neghi al Cristo glorioso la natura umana, ma solo la mortalità, che è propria della condizione normale dell'uomo.

(35) Così Origene interpreta *Lc.* 4, 13: « Il diavolo s'allontanò da lui ἄχρι καιροῦ ».

(36) I *Io.* 3, 2.

(37) *Hom. in Luc.* XXIX, GCS, vol. IX, p. 181 sg. Rauer.

B

Nel martirio

Il passaggio dall'imitazione di Cristo nella vita cristiana, e specialmente nella mortificazione delle passioni, all'imitazione di Cristo nel martirio propriamente detto, si può ravvisare in una pagina ove Origene si mostra ben consapevole dell'analogia e della differenza fra queste due maniere di imitazione e di testimonianza. « Abbiamo osservato che Dio dichiara di essere testimone (μάρτυς), e la stessa cosa afferma di Cristo, esortando tutti ad essere imitatori suoi e di Cristo col rendere testimonianza a lui quando ciò sia richiesto. Dice infatti: ' Siate testimoni (μάρτυρες) a me; io pure sono testimone, e il servo che ho eletto ' ([38]). Ora chiunque renda testimonianza (μαρτυρῶν) alla verità, sia in parole sia in opere, sia sostenendola in qualsivoglia maniera, può con ragione essere chiamato martire. Ma ormai è prevalso l'uso presso i fratelli, colpiti dal generoso animo di coloro che combatterono fino alla morte per la verità e la fortezza, di chiamare martiri solo coloro che con l'effusione del proprio sangue hanno reso testimonianza al mistero della pietà. D'altra parte il Salvatore chiama martiri tutti coloro che rendono testimonianza al suo messaggio, come dice quando sta per essere sottratto agli apostoli: ' Sarete miei testimoni (μάρτυρες) in Gerusalemme e fino agli estremi confini della terra ' » ([39]). A questo « martirio » partecipano, in certo senso, tutti i cristiani, specialmente con la mortificazione delle passioni: « Rendono testimonianza per gl'infedeli i martiri e tutti i santi, le cui opere risplendono davanti agli uomini ([40]), poichè essi vivono fiduciosi nella croce di Cristo e rendendo testimonianza alla vera luce » ([41]).

([38]) *Is.* 43, 10.
([39]) *Act.* 1, 8.
([40]) Cf. *Mt.* 5, 16.
([41]) *Comm. in Io.*, II, 34 (28), GCS, vol. IV, p. 93 Preuschen.

Di qui si vede chiaramente che il martire (nel senso proprio della parola) è il perfetto imitatore di Cristo, in quanto egli rende la testimonianza più eccellente, e l'imitazione consiste appunto nella testimonianza. Poichè la vita del vero cristiano, specialmente nell'abnegazione, è partecipazione al martirio, ne viene che essa è pure partecipazione all'impegno di imitare Cristo, attuato dal martire nel senso più integrale.

La chiara coscienza che ha Origene del martirio quale perfetto adempimento del precetto di rinnegare se stesso e perfetta imitazione di Cristo che ci ha preceduti su questa via, c'insegna come dobbiamo interpretare i richiami a questa dottrina nella *Esortazione al martirio*.

Al c. 12 ([42]) egli riassume tutta la nostra « condotta secondo il Vangelo » in quei « patti » che abbiamo sottoscritti con Dio, accettando di « vivere secondo il cristianesimo », cioè nell'ammonimento di Gesù già da noi riportato: « Se qualcuno vuol venire dietro di me, rinneghi se stesso », ecc., che cita nel testo di tutt'e tre i Sinottici ([43]).

Queste considerazioni valgono per tutti i cristiani; ma è chiaro che lo scrittore ha in mente anzi tutto i candidati al martirio, che tale programma adempiono nella maniera più perfetta. Ai martiri egli promette, se portando la croce seguiranno Cristo, il nostro « pontefice grande che penetrò nei cieli » ([44]), non allontanandosi da lui, che essi pure penetreranno nei cieli, superando non solo i misteri terrestri ma anche i cieli e i misteri celesti, e vi intenderanno le parole arcane che furono rivelate a Paolo ([45]), anzi più abbondanti ancora e più sublimi; e, a differenza dell'apostolo, non ne discenderanno dopo aver ricevuto tale conoscenza ([46]). Poco prima aveva presentato l'accettazione di tutte le sofferenze e il distacco dalle cose

([42]) GCS, vol. I, p. 11 Koetschau.
([43]) *Mt.* 16, 26-27; *Lc.* 9, 23-25; *Mc.* 8, 34-37.
([44]) *Hebr.* 4, 14.
([45]) II *Cor.* 12, 4.
([46]) *Exhort. ad mart.*, 13, p. 13.

e dalle persone più care come la maniera di comunicare (κοινωνήσοντες) « con l'Unigenito di Dio e con coloro che partecipano alla sua sorte » ([47]).

Il martire è colui che beve il calice di salute a cui ha bevuto Cristo, come appare dalla risposta ai figli di Zebedeo ([48]) e dalla preghiera del Getsemani ([49]). E' il battesimo con cui è stato battezzato Gesù ([50]). Volendo ricambiare i benefizi ricevuti da Dio, il martire beve il calice del Salvatore partecipando alla passione di lui ([51]).

Sull'imitazione di Cristo nel martirio insiste Origene commentando il Salmo CVIII, 5: « e odio (mi danno) in cambio di amore »: « ciò che si legge dal principio fino a questo punto dirà anche ognuno che per essere imitatore di Cristo sopporta patimenti simili a Cristo » ([52]).

Può risalire a Origene un pensiero di s. Ambrogio ([53]) a commento del Salmo CXVIII, 23: *etenim sederunt principes et adversum me detrectabant;* poichè l'applicazione di questo passo ai martiri era ben naturale ai tempi del dottore ales-

---

([47]) C. 11, p. 11.

([48]) *Mt.* 20, 21-23.

([49]) *Mt.* 26, 39. *Exhort.*, 28, p. 24.

([50]) *Comm. in Matth.*, XVI, 6, GCS, vol. X, pp. 483 sg. Klostermann. *Fragm. in Matth.* 403, GCS, vol. XII, 1, p. 170 Klostermann.

([51]) *Exhort.*, 28-29, pp. 24-26.

([52]) Cadiou, *Commentaires inédits des Psaumes*, p. 95.

([53]) Il Pitra, *Analecta sacra*, t. III, p. 270, lamenta che il compilatore delle Catene, che viveva in tempo di pace, abbia mutilato delle pagine che si riferivano al martirio, com'egli arguisce dal contesto, e consiglia di ricorrere a s. Ilario e a s. Ambrogio per colmare le lacune. Seguendo questo consiglio, citiamo i due Padri quando il testo preso a commentare poteva suggerire naturalmente qualche spunto sul martirio. Invece non ne abbiamo tenuto conto allorchè tali spunti sono richiamati da altre considerazioni, e specialmente da una « orchestrazione scritturale » in cui Ilario, e più ancora Ambrogio, procede con la massima libertà. Per esempio, Ambrogio, *Expos. in Ps.* CXVIII, 5, 17, CSEL LXII, p. 91, 6 Petschenig, commentando il v. 33: *Legem mihi constitue, Domine, viam iustitiarum tuarum, et quaeram illam semper,* dopo aver citato *Cont.* 2, 5: *quia vulnerata caritatis ego sum,* poi *Is.* 49, 2: *posuit me sicut sagittam electam,* ravvisando nella « saetta » Cristo, osserva: *dicunt hoc martyres, qui vulnerantur pro Christo et, quia vulnerari pro eius meruerunt nomine, plus diligunt.*

sandrino: « E' la voce del martire. Tradotto in giudizio davanti ai persecutori, mentre lo si voleva costringere ad immolare agli idoli, resisteva valorosamente; i giudici assisi nel tribunale, circondati dai loro officiali, s'indignavano perchè non obbediva ai loro comandi e si consultavano sul supplizio da infliggergli; ma egli stava intrepido, dicendo », ecc. Poi il medesimo passo viene riferito al processo di Gesù, al quale è messo in bocca un breve discorso che così si conchiude: « E perciò, imitatori miei, discepoli miei, non arrossite dell'ingiuria, se sarete tradotti dinnanzi ai principi per il nome mio, come fui tradotto io per la vostra salvezza » ([54]).

Chi imita Cristo, dice Origene, nel portare la croce fino al martirio avrà il premio nella gloria di cui egli lo renderà partecipe nella vita futura: « Non si deve rinnegare il Figlio di Dio nè vergognarsi di lui o dei suoi familiari o delle sue parole, ma ascoltare ciò che egli dice: ' Chiunque mi rinnegherà dinanzi agli uomini, anch'io lo rinnegherò dinanzi al Padre mio che è nei cieli ' ([55]); e ancora: ' Chi infatti si vergognerà di me e dei miei, di lui il Figlio dell'uomo si vergognerà quando verrà nella gloria sua e del suo Padre e dei suoi santi angeli ([56]) (...). Anche Gesù una volta ' sostenne la croce, sprezzando l'ignominia ' e per questo ' s'è assiso alla destra del Padre ' ([57]). Così i suoi imitatori, che sprezzano l'ignominia, con lui siederanno e regneranno insieme con colui che non venne ' a portare la pace sulla terra ' ma nell'anima dei suoi discepoli, e a portare la spada sulla terra » ([58]).

Vorrebbe Origene che sempre i cristiani perseguitati si rammentassero « del premio che è serbato nei cieli a coloro che sono perseguitati e oltraggiati a causa della giustizia e a

---

([54]) *In Ps.* CXVIII, 3, 42, pp. 64 sg.
([55]) *Mt.* 10, 33.
([56]) *Lc.* 9, 26.
([57]) *Hebr.* 12, 2.
([58]) *Mt.* 10, 34. *Exhort. ad mart.* 37, GCS, vol. I, p. 34, 9 Koetschau.
([59]) *Mt.* 5, 11 sg.

causa del Figlio dell'uomo » ([59]), così da « godere, esultare e tripudiare, come gli apostoli gioirono un tempo, ' poichè furono ritenuti degni di soffrir contumelie per il nome di lui ' » ([60]).

Potrebbe essere stato ispirato da un perduto commento di Origene un pensiero simile che troviamo in s. Ilario. Nei « poveri » di cui il Signore farà vendetta, secondo il Salmo CXXXIX, 13, questi ravvisa i martiri che han seguito l'esempio del Signore nella passione (*qui Dominum exemplo passionis secuti sunt*). Il Signore li vendica col glorificarli: « Sono vendicati i poveri, il cui sangue sotto l'altare del Signore grida chiedendo vendetta sugli empi ([61]): essi, nella gloria perenne del martirio (*cotidie in gloria martyrii manentes*), confessano il nome del Signore » ([62]).

Le pecore che al giudizio staranno alla destra di Cristo sono coloro che hanno imitato la mansuetudine di lui fino a lasciarsi uccidere: « Pecore poi son detti coloro che si salvano per la mansuetudine che hanno appreso da colui che dice: ' Imparate da me, perchè sono mite e umile di cuore ' ([63]), e perchè furono disposti ad affrontare anche la morte imitando Cristo, il quale ' come una pecora fu condotto al macello e come un agnello alla presenza di chi lo tosava, senza dare un lamento » ([64]); non dice semplicemente ' senza dare un lamento ', ma ' alla presenza di chi lo tosava, senza dare un lamento ', cioè di chi gli toglieva violentemente le cose sue » ([65]).

L'apostolo Paolo è presentato come l'imitatore di Cristo nella prontezza con cui va incontro alla sofferenza e al peri-

---

([60]) *Act.* 5, 41. *Export.*, 4, p. 5, 12.
([61]) *Apoc.* 6, 10.
([62]) *Tract. in Ps.* CXXXIX, 16, CSEL, XXII, p. 788, 13 Zingerle.
([63]) *Mt.* 10, 29.
([64]) *Act.* 8, 42; *Is.* 53, 7.
([65]) *Comm. ser. in Matth.*, 70, GCS, vol. XI, p. 166 Klostermann.

colo della sua vita: « Paolo, che ci esorta ad imitare lui, com'egli imitò Cristo, e che disse: 'Imitatori miei siate, come anch'io di Cristo' ([66]), avendo veduto Cristo andare prontamente incontro ai pericoli manifesti e salire coraggiosamente a Gerusalemme prevedendo che sarebbe stato consegnato ai principi dei sacerdoti e agli scribi e condannato a morte ([67]), ecc., fece qualcosa di simile » (riporta *Act.* 21, 11 e soggiunge): « Ciò avendo appreso Paolo, per imitare il Maestro (ὡς τὸν διδάσκαλον μιμούμενος) salì di buon animo a Gerusalemme ». Così, conchiude Origene, dobbiamo fare noi: « Ciò considerando, in certi casi conoscendo i travagli e i pericoli che ci sovrastano, anche noi li affronteremo secondo che sarà conveniente, prendendo a modello (λαβόντες παράδειγμα), in simili frangenti, in primo luogo il Salvatore, e dopo di lui anche il suo apostolo » ([68]).

Un altro imitatore di Cristo paziente è quell'Ambrosio, diacono di Cesarea, al quale, insieme col suo compagno Protoctete, è dedicata l'*Exhortatio ad martyrium*. Origene lo vede mentre porta la croce di Gesù e lo segue ([69]).

Sembra che si debba riferire particolarmente al martire, secondo il testo evangelico, ciò che il nostro osserva commentando la predizione di Gesù a Pietro: « Dove io vado, non puoi ora seguirmi, ma mi seguirai più tardi » ([70]): « Può avvenire che il discepolo di Gesù ora non sia preparato a seguirlo, mentre egli ritorna al Padre; ma più tardi potrà, camminando diligentemente sulle orme di lui (κατ' ἴχνια βαίνοντα), andar dietro (ἀκολουθεῖν) al Maestro e seguire (ἕπεσθαι) il Verbo di Dio » ([71]).

([66]) I *Cor.* 11, 1.
([67]) *Mt.* 20, 18.
([68]) *Comm. in Matth.*, XVI, 1 GCS, vol. X, p. 462, 8 Klostermann.
([69]) C. 36, p. 33.
([70]) *Io.* 13, 36.
([71]) *Comm. in Io.*, XIX, 14 (3), GCS, vol. IV, p. 313 Preuschen.

II

Unione con Cristo

E' già stato osservato ([72]) come per Origene — e per la dottrina cristiana a cui egli attinge — l'imitazione di Cristo sia qualcosa di ben più profondo e vitale che lo sforzo di copiare in sè un modello esteriore. Essa è una « comunione » (κοινωνία) del cristiano e del martire con Cristo, è una partecipazione alla vita stessa del Salvatore.

Così, in un luogo dell'*Exhortatio*, ricercando come si adempia « la misura della confessione », mostra che ciò avviene quando, in tempo di persecuzione, si respingono tutti i cattivi pensieri suggeriti dal diavolo, non ci si macchia d'alcuna parola contraria alla confessione, si sopportano le contumelie inflitte dagli avversari, non si cede all'affetto dei familiari nè all'attaccamento per i beni terreni, ma, « distaccati da tutte queste cose, apparteniamo totalmente a Dio, aspirando alla comunione con l'Unigenito di lui e con coloro che con lui partecipano (ὡς κοινωνήσοντες τῷ μονογενεῖ αὐτοῦ καὶ τοῖς μετόχοις αὐτοῦ) » ([73]).

Il cristiano imita Cristo in quanto, incorporato a lui, fa suoi i pensieri e i sentimenti del Maestro ([74]) e vive la sua stessa vita.

L'imitazione non è che il fiorire e il fruttificare, sotto il sole della grazia e con la libera cooperazione dell'uomo, del germe di vita divina deposto dal battesimo nel cuore del cristiano. Quanto più questa vita cresce rigogliosa, tanto più il cristiano diviene simile a Cristo. Se dunque il martire è, come

---

([72]) W. Völker, *Das Volkommenheitsideal des Origenes*, pp. 215-228; A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Diss. Pont. Univ. Greg. (= Münster. Beiträge zur Theol. », Heft 22.), p. 12, Münster i. W., 1938, pp. 102, 133 sg.; Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, passim; Crouzel, *Théologie de l'image chez Origène*, pp. 224 sgg.

([73]) *Exhort.*, 11, p. 11.

([74]) *Phil.* 2,5.

afferma Origene, il prefetto imitatore di Cristo, Cristo è presente in lui, come sua vita, nella misura più alta e nella ricchezza più feconda.

Il tema non è trattato con abbondanza dal nostro, ma i passi che si possono spigolare in questo proposito (accanto ad alcuni già sopra riportati, che sono significativi, come si osservava, anche sotto questo riguardo) bastano a mostrarne la presenza consapevole e operosa.

Anche sotto questo particolare aspetto il martirio non è, per Origene, il gesto episodico compiuto da un eroe, ma piuttosto la prova suprema di fedeltà a cui ogni cristiano dev'essere preparato. Applicando a Gesù le parole del libro dei Giudici ([75]): *defunctus est Iesus filius Nave,* egli afferma « che Gesù in alcuni è vivo, in alcuni invece è morto. Vive Gesù in Paolo, in Pietro e in tutti coloro che a ragione possono dire: ' Vivo non già più io, ma vive in me Cristo ' ([76]). Dice ancora: ' Per me il vivere è Cristo, e il morire guadagno ' ([77]). In costoro adunque giustamente si dice che vive Gesù. Al contrario, egli è morto in coloro che peccano, nei quali non operano quelle virtù in cui Cristo s'immedesima. « Invece, qualunque cosa si faccia dai santi, si dice che ciò è operato da Cristo, secondo la parola dell'apostolo: ' Tutto posso in chi m'avvalora ' » ([78]).

Di qui il passaggio ai martiri, come quelli in cui vive e opera Cristo: « Del resto il Signore stesso nei Vangeli fa a questo proposito una bellissima distinzione, quando dice: ' Chiunque avrà confessato in me (nel Vangelo, ἐν ἐμοί) dinanzi agli uomini, anch'io lo confesserò dinanzi al Padre mio, che è nei cieli. Chi invece mi avrà rinnegato dinanzi agli uomini, anch'io lo rinnegherò dinanzi al Padre mio » ([79]). Hai visto come

---

([75]) 2, 8.
([76]) *Gal.* 2, 20.
([77]) *Phil.* 1, 21.
([78]) *Phil.* 4, 13.
([79]) *Mt.* 10, 32-33.

afferma che, chi confessa, in lui stesso confessa, quasi a dire che egli stesso vive in essi e opera le opere di vita » ([80]).

La medesima interpretazione troviamo in uno scolio al citato passo di Matteo: « Osserva come il vantaggio di chi confessa in lui già essendo in Cristo è espresso dalle parole ' anch'io in lui confesserò ', mentre il male di chi lo rinnega appare dal fatto che alla menzione del rinnegare non si aggiunge ' in me ', o ' in lui ' » ([81]).

Quando un cristiano è tradotto in giudizio e incarcerato, è Cristo che viene giudicato e messo in prigione: « Quando vedi che dappertutto i martiri sono giudicati e in ogni chiesa tradotti davanti ai giudici, vedrai in qual modo Cristo in ciascuno dei martiri è giudicato: è lui infatti che è giudicato in ognuno che rende testimonianza alla verità ». E reca a prova di quest'asserzione la parola di Gesù: « Ero in carcere, e siete venuti a me (. . .). Avevo sete, e m'avete dato da bere » ([82]). Poi spiega: « Se dunque un cristiano è giudicato non per altra causa, non per proprie colpe, ma perchè è cristiano, Cristo è colui che è giudicato » ([83]). Ma appunto la ragione che si porta fa pensare più al cristiano come seguace di Cristo che non alla presenza mistica del Maestro in lui.

L'unione del martire con Cristo, la presenza di Cristo che in certo modo soffre nel martire, è affermata vigorosamente altrove. Ai passi già citati parlando dell'imitazione di Cristo ne aggiungiamo qui alcuni ove si parla della « comunione » del martire ai patimenti di lui. Nell'*Exhortatio* ([84]), commentando il passo paolino: « Come abbondano i dolori di Cristo in noi, così grazie a Cristo abbonda anche la consolazione nostra » ([85]), Origene osserva: « Coloro che sono partecipi (κοινωνοί) dei

---

([80]) *Hom. in Iudic.*, II, 1, GCS, vol. VII, p. 472 sg. Baehrens.

([81]) *Fragm. in Matth.*, 213, GCS, vol. XII, 1. p. 102 Klostermann.

([82]) *Mt.* 25, 36. 35.

([83]) *Hom. in Ier.*, XIV, 7, GCS, vol. III, p. 112, 15 Klostermann; v. anche il c. 17, p. 124, 2.

([84]) C. 42, p. 39, 8.

([85]) II *Cor.* 1,5.

patimenti, secondo la proporzione con cui parecipano ai patimenti di Cristo, saranno partecipi anche della consolazione ».

E' la « mente » stessa di Cristo presente nei cristiani che li consola e li sostiene: « E se mai sentirete l'anima vostra angustiata, la mente (νοῦς) di Cristo che è in noi dica ad essa, che vorrebbe, per quanto sta in lei, confondere anche lui: ' Perchè sei afflitta, anima mia, e perchè mi conturbi? Spera in Dio, poichè lo confesserò ' » ([86]).

Motivo fondamentale di consolazione è il trionfo che i martiri son chiamati a riportare in unione con Cristo. « I martiri in Cristo (οἱ ἐν Χριστῷ μάρτυρες) insieme con lui spogliano i principati e le potestà ([87]) e trionfano con lui, affinchè, essendo partecipi dei patimenti di lui (κοινωνοὶ τῶν παθημάτων αὐτοῦ) lo divengano anche delle gloriose imprese da lui compiute nella passione » ([88]).

Poco prima aveva esortato Ambrosio a seguire Gesù, « che ti precede davanti a governatori e re, affinchè egli stesso con te camminando conceda parola e sapienza a te e al tuo compagno di lotta, Protoctete, e quando voi insieme rendete testimonianza, compiendo ' quel che manca alle afflizioni di Cristo ' ([89]), con voi entri nel paradiso di Dio » ([90]).

Si noterà in questi passi l'accenno a un motivo ben familiare alla letteratura del martirio: la presenza di Gesù, guida e aiuto del suo testimone.

Tale motivo è toccato brevemente a commento del Salmo XXVI, 1: « Il Signore è mia luce e mio Salvatore. Chi temerò? Il Signore è lo scudo della mia vita. Di chi avrò paura? », ecc. Osserva Origene: « Così dirà il forte, che è illuminato nella conoscenza, com'era colui che diceva: ' Chi ci separerà dall'amore di Cristo? ' ([91]). Poichè, se veramente Cristo è per

([86]) *Ps.* 41, 6. 12. *Exhort.*, 4, p. 5, 17.
([87]) Cf. *Col.* 2, 15.
([88]) *Exhort.*, 42, p. 39, 23.
([89]) *Col.* 1, 24.
([90]) *Exhort.*, 36, p. 33, 16.
([91]) *Rom.* 8, 35.

noi, scompare chiunque è contro di noi. Ma se quelle parole: ' della mia vita ' non le riferiamo a colui che disse: ' io sono la vita ' ([92]), ma solo alla vita semplicemente intesa, non sarà il Signore lo scudo della vita dei martiri. Anche Paolo quando diceva: ' al punto da disperare noi anche della vita ' ([93]), parlava della vita divina » ([94]).

Anche il v. 14 del Salmo CXVII: « Forza mia e inno mio è il Signore », è messo in bocca al martire che si anima al cimento ([95]).

Una probabile traccia di Origene è nel commento di s. Ambrogio al v. 95 del Salmo CXVIII: « Questa parola può convenire al martirio. Il santo che lo subisce, uscito dal giudizio del persecutore, dice: ' mi hanno atteso i peccatori per perdermi '. Cioè: ' hanno messo in opera ogni genere di pene, tutte le arti della persuasione, ma non han potuto farmi desistere dal mio proposito: la fede ha vinto le attrattive di questa vita e i tormenti del corpo. Hanno atteso i peccatori di trionfare su di me: ma siano rese grazie a Cristo, che mi ha concesso di trionfare sui persecutori. Ritornate vinti voi che speravate d'essere vincitori, ritornate abbattuti voi ch'eravate venuti orgogliosi. ' Dov'è, o morte, la tua vittoria? dov'è, o morte, il tuo pungiglione? ([96]). La vittoria ormai non è più tua, ma ha cominciato ad essere nostra, poichè in te vinciamo dove prima eravamo vinti. Pertanto dice bene il martire: ' Mi hanno atteso i peccatori per perdermi '. Dopo un momento, anzi, stando tuttora nel corpo, vede i cori di quelli che l'accompagnano, i gaudi degli angeli — poichè essi, che s'allietano per la conversione d'un solo peccatore, quanto più fanno festa per la passione dei giusti! —, vede la gloria, e dice: Mi hanno atteso i giusti per accompagnarmi; e dice: Mi ha atteso Cristo per coronarmi » ([97]).

Forse possiamo pure ravvisare l'eco d'un pensiero origeniano nella breve osservazione che fa s. Ambrogio al v. 17 del Salmo CXXXI: *Paravi lucernam Christo meo.* « Per Cristo risplenderà la lucerna dei martiri, che per Cristo subirono il martirio ([98]).

([92]) *Io.* 14, 6.
([93]) II *Cor.* 1, 8.
([94]) *Sel. in Ps.* XXVI, 1, MG., XII, 1275 C.
([95]) MG, XII, 1581 A.
([96]) I *Cor.* 15, 55.
([97]) *Expos. Ps.* CXVIII, 12, 43, CSEL, LXII, p. 276, 15 Petschenig.
([98]) *Ibid.*, 14, 27, p. 316, 23.

Commentando il medesimo passo da cui parte Ambrogio (*Ps.* CXVIII, 108: *voluntaria oris mei conproba, Domine*), Origene aveva parlato di « turbolento tempo di prova » (ἐν παντὶ καιρῷ περιστατικῷ πειρασμοῦ) [99].

A più forte ragione pensiamo di trovare un concetto di Origene nel commento al v. 113 del medesimo Salmo (*Iniquos odio habui et legem tuam dilexi*), che tanto Ilario quanto Ambrogio riferiscono al martirio. Il primo dice: « Allora dunque si debbono odiare (i parenti), quando non vogliono che noi portiamo la croce del martirio, quando ci dissuadono dal seguire l'esempio del Signore nella passione (*cum sequi Dominum exemplo passionis dehortantur*). E' un odio nobile ed utile, l'odiare coloro che cercano di allontanarci dall'amore di Cristo (*eos qui ab amore Christi abducere conentur, odisse* » [100]. Anche di Ambrogio riportiamo solo ciò che riguarda direttamente il nostro assunto: « tempo di martirio, quando le cose divine debbono preferirsi a qualsiasi legame di affetto, quando occorre dichiarare guerra, per il nome di Cristo, anche ai figli che non hanno fede ». Citata poi la parola di Gesù: *qui diligit patrem et matrem plus quam me, non est me dignus* [101], continua: « Non disse che siano indegni coloro che amano i propri genitori, ma dichiarò indegni coloro che amano i genitori più di Cristo » [102].

Sempre commentando il Salmo CXVIII, Origene applica al martire il v. 161: « I princìpi mi perseguitarono senza ragione, e dinanzi alle tue parole paventò il mio cuore ». « Così parli in primo luogo l'uomo chiamato al martirio, perseguitato dai principi di questo secolo (...). Vedi il martire che osserva i vari strumenti di tortura e non teme per questi, ma si ricorda del giudizio di Dio e quello paventa (...). Per questo dice: 'I princìpi mi perseguitarono senza ragione', non come ladrone, non come assassino, nè come colpevole di altri delitti, ma perchè adoro te, Dio creatore dell'universo, perchè ho creduto nel nome del tuo Unigenito » [103]. Il pensiero sarà ripreso da s. Ambrogio, nel commento al medesimo testo [104].

Il passo della lettera ai Romani (8,35-39), che abbiam visto poco sopra citato da Origene, è da lui invocato altrove per definire la vera

---

[99] Pitra, *Anacleta sacra spicil. Solesm. parata*, t. III, p. 293.
[100] *Tract. in Ps.* CXVIII, Samech, 3, CSEL, XXII, p. 489, 1 Zingerle.
[101] *Mt.* 10, 37.
[102] *Expos. Ps.* CXVIII, 15, 20, p. 340, 22.
[103] Pitra, *Anacleta sacra*, t. III, p. 310.
[104] *Expos. Ps.* CXVIII, 21, 7 sgg., p. 477; c. 9, p. 478, 11.

natura del martirio come imitazione di Cristo e come atto supremo di amore per lui: « Cristo è, per così dire, arcimartire (ἀρχιμάρτυς). Molti sono i martiri che rendono testimonianza a Cristo: ma egli è, in forza della sua morte, il capo dei martiri. Ora questo martirio di Cristo in alcuni è saldo (βέβαιον), in altri non è saldo, ma vacilla. Se infatti nel martirio la fede è tale che uno possa dire con sincerità: 'Son certo che nè morte nè vita' nè il resto 'potrà separarci dall'amore di Dio che è in Cristo Gesù, il Signore nostro', saldo è il martirio in costui; se invece non abbiamo tali disposizioni ma ci lasciamo turbare dagli avvenimenti, il martirio di Cristo non è ancora divenuto saldo in noi ». (Anche s. Ilario ([105]) applica questo passo in primo luogo ai martiri). E poco dopo: « Vedi il martirio di Cristo, al quale 'Iddio aggiunge la testimonianza sua con segni e prodigi e molteplici possanze e doni di Spirito Santo compartiti secondo la sua volontà' ([106]): e saldo è il martirio di Cristo nei suoi santi » ([107]).

Origene si sforza di penetrare a fondo il significato del martirio, alla luce della parola divina, traendo le conseguenze da quel principio fondamentale della sua teologia e della sua mistica (che sono poi la teologia e la mistica del cristianesimo), che la vita del cristiano è intima, arcana unione a Cristo, che lo conforma a sè nell'essere e nell'operare, che gli comunica la divina efficacia del suo agire soffrire morire.

Alla luce di questo principio s'intendono i passi in cui lo scrittore presenta il martirio quale comunione alla passione e alla morte di Cristo; e come Cristo soprattutto soffrendo e morendo ha redento il mondo, così il martire è il cooperatore più efficace alla salvezza dei fratelli, all'edificazione del corpo mistico di Cristo.

Questo concetto ha una parte importante nell'*Esortazione al martirio*, poichè la consapevolezza di essere con la testimonianza del sangue cooperatore della redenzione di Cristo è uno dei motivi più efficaci a sostenere il martire nell'ora del cimento.

Già abbiamo riportato ([108]) un passo in cui Origene richiama questo principio ai confessori ai quali indirizza il suo scritto.

Ma la dottrina della partecipazione del martire al sacrificio di Cristo e all'efficacia della sua redenzione ha avuto già prima, in que-

---

([105]) *Tract. in Ps.* LXV, 24, p. 365, 9.

([106]) *Hebr.* 2, 4.

([107]) Catene in I *Cor.* 4, 10, Cl. JENKINS, « Journal of Theol. Studies », IX (1907-1908), § II, lin. 30 sgg., p. 233.

([108]) P. 16.

st'opera, un ampio sviluppo. Dopo aver detto che non si può ottenere remissione dei peccati senza battesimo, e che non si può ricevere una seconda volta il battesimo di acqua e di spirito, afferma « che ci è dato il battesimo del martirio », per cui cita due passi evangelici ([109]), e continua « E rifletti che se il battesimo del martirio, come quello del Salvatore, fu di espiazione (καθάρσιον) per il mondo, anch'esso è rimedio per molti che vengono purificati (ἐπὶ πολλῶν θεραπεία καθαιρομένων). Infatti, come coloro che secondo la legge di Mosè servivano all'altare sembravano procurare a quelli (gli Ebrei), col sangue dei capri e dei tori, la remissione dei peccati, così le anime di coloro che furono decapitati per la testimonianza di Gesù, non invano assistendo all'altare celeste ([110]), procurano a chi prega la remissione dei peccati. Sappiamo anche del pari che, come il sommo sacerdote, Gesù il Cristo, offrì se stesso in sacrificio, così i sacerdoti, dei quali egli è il sommo sacerdote, offrono se stessi in sacrificio, e per questo si vedono presso l'altare come nel luogo loro proprio. Ma tra i sacerdoti altri servivano Dio irreprensibili e offrendo ostie irreprensibili; altri, invece, contaminati da quelle macchie che Mosè descrive nel Levitico ([111]), venivano allontanati dall'altare. Ora, chi è il sacerdote irreprensibile che offre un'ostia irreprensibile, se non colui che sta saldo nella confessione e adempie tutte le condizioni richieste dal martirio? » ([112]).

Il concetto è ripreso abbastanza chiaramente, in forma, crediamo, solo in apparenza dubitativa, nella conclusione dell'*Esortazione*. Menzionata la morte di Abele, Origene soggiunge: « Quella parola: 'la voce del sangue del fratello tuo grida a me dalla terra' ([113]), pensiamo che sia detta anche di ognuno dei martiri, poichè la voce del loro sangue grida a Dio dalla terra. E forse (τάχα, che spessissimo è usato da Origene quasi pleonasticamente), come col prezioso sangue di Gesù fummo riscattati, avendo Gesù ricevuto il 'nome che è sopra ogni nome' ([114]), così alcuni saranno riscattati dal sangue prezioso dei martiri » ([115]).

Il libro dei Numeri, ove si dànno prescrizioni sui sacrifici, offre a Origene l'occasione d'illustrare il sacrificio di Cristo, nel quale si

---

([109]) *Mc.* 10, 38; *Lc.* 12, 50.
([110]) *Apoc.* 20, 4, cf. 6, 9.
([111]) *Lev.* 21, 17-21.
([112]) C. 30, vol. I, p. 26 sg.
([113]) *Gen.* 4, 10.
([114]) *Phil.* 2, 9.
([115]) C. 50, p. 46, 19.

compie la legge antica, e dei martiri a lui uniti. Commentando le parole dette da Dio ad Aronne: « Tu e i tuoi figli e la casa di tuo padre con te prenderete su di voi i peccati dei santi » ([116]), così ragiona, confessando alla fine ([117]) la digressione, che tuttavia gli è sembrata necessaria: « Ma ritorniamo al pontefice nostro, il ' pontefice grande, che penetrò ne' cieli. Gesù ' Signor nostro ([118]), e vediamo in qual modo egli coi figli suoi, cioè con gli apostoli e i martiri, prende su di sè i peccati dei santi. Ora, che il Signor nostro Gesù Cristo sia venuto per prendere su di sè il peccato del mondo ([119]) e abbia cancellato con la sua morte i nostri peccati, nessuno, che creda a Cristo, lo ignora. Ma in qual modo anche i suoi figli, cioè gli apostoli e i martiri, tolgano i peccati dei santi, tenteremo di provarlo, se ci sarà possibile, dalle Scritture divine. Ascoltate anzitutto Paolo che dice: ' Volentieri spenderò me stesso e mi lascerò spendere fino all'ultimo per le vostre anime ' ([120]); e altrove: ' chè io già in libazione son versato ', dice, ' e il tempo del mio ritorno ' o ' del mio discioglimento sovrasta ' ([121]). Dice dunque l'apostolo ch'egli si spende e s'immola per coloro ai quali scriveva. Ora, quando s'immola un'ostia, essa si immola perchè siano cancellati i peccati di coloro per i quali viene sgozzata. Quanto ai martiri poi scrive l'apostolo Giovanni nell'Apocalisse che le anime di coloro che furono sgozzati per il nome del Signore Gesù assistono all'altare ([122]). Ma chi assiste all'altare compie l'ufficio di sacerdote, e ufficio del sacerdote è di supplicare per i peccati del popolo ».

Continua col dire il suo timore che, non essendovi ora dei martiri, non possiamo ottenere il perdono dei peccati, e che il demonio stesso non voglia per tale ragione le persecuzioni, se pure ciò non è disposto da Dio, il quale sa che non siamo preparati al martirio ([123]).

Il concetto ritorna in un'altra omelia ([124]), dove si spiega il significato dei vari sacrifici ordinati da Dio, dell'agnello, del vitello, del capro, dell'ariete, della capra, della giovenca. L'agnello è Gesù, che, « come condotto al macello ([125]) e offerto nel sacrificio dell'altare,

---

([116]) *Num.* 18, 1.
([117]) P. 72, 21.
([118]) *Hebr.* 4, 14.
([119]) *Io.* 1, 29.
([120]) II *Cor.* 12, 15.
([121]) II *Tim.* 4,6.
([122]) *Apoc.* 6, 9, cf. 20, 4.
([123]) *Hom. in Num.* X, 2, vol. VII, p. 71, 13 Baehrens.
([124]) XXIV, 1, pp. 223 sgg.
([125]) *Is.* 53, 7.

accordò il perdono a tutto il mondo »; così nel sangue degli altri animali si può forse vedere « il sangue degli altri santi e giusti, 'che fu sparso dal sangue del giusto Abele fino al sangue di Zaccaria profeta' » (126), il quale « fu versato per purificare in qualche misura il popolo ». Aggiunge che il testo biblico può riferirsi, oltre che alle persone dei giusti e dei profeti che furono sgozzati in questo mondo, anche a coloro « che dicono: 'per te siamo ogni giorno messi a morte, siamo stimati quali pecore da macello' » (127). Contrapponendo il presente al futuro, qui parla certamente dei martiri, sebbene in tutto il capitolo non ricorra questa parola.

In seguito, spiritualizzando il concetto del sacrificio, Origene lo estenderà a tutti i cristiani che intervengono, anche solo con l'immolazione interiore e con la preghiera, a pro dei fratelli: e ciò, crediamo, proprio in virtù del principio su cui abbiamo richiamato l'attenzione, dell'unione del cristiano, in quanto tale, a Cristo sacerdote e ostia. E' chiaro tuttavia che in tale funzione spetta ai martiri un posto del tutto particolare, realizzando essi in maniera più concreta e perfetta la partecipazione all'immolazione cruenta di Cristo.

Il medesimo concetto è suggerito da un passo dell'Epistola ai Romani: « Vi raccomando dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, d'offrire i vostri corpi qual ostia viva, santa, a Dio gradita, il vostro culto ragionevole » (128). Commentando queste parole, Origene osserva fra l'altro: « Questi infatti sono coloro che mortificano nelle loro membra gli stimoli della libidine e della collera, piacciono a Dio nelle azioni del loro corpo, offrono ragionevolmente un'ostia viva, santa, a Dio gradita, e compiono secondo l'intelligenza spirituale la legge dei sacrifici che fu proclamata nel Levitico ». E più innanzi: « Dice 'viva' l'ostia che porta in sè la vita, cioè Cristo »; e ancora: « Apparirà dunque che l'ostia viva, santa, gradita a Dio, è in primo luogo il corpo incontaminato » (129).

Ma se, per la ragione teologica che sopra abbiamo ricordata, Origene estende tale interpretazione a tutti i cristiani, tuttavia intende anche questo testo in primo luogo degli apostoli e dei martiri: « E quantunque nella Chiesa la prima ostia, dopo quella degli apostoli, sembri essere quella dei martiri, la seconda dei vergini, la terza dei continenti », ecc. (130).

---

(126) *Mt.* 23, 55.
(127) *Ps.* 43, 23.
(128) *Rom.* 12, 1.
(129) *Comm. in epist. ad Rom.* IX, 1, 1, MG, XIV, 1203 sg.
(130) *Ibid.*, col. 1204 A.

Converrà anche tener conto d'una espressione familiare ad Origene (e non a lui solo, da s. Paolo in poi): ἐν Χριστῷ, che, riferita ai martiri, richiama, come cosa nota, la loro unione con Cristo ([131]).

In alcuni casi ἐν Χριστῷ avrà forse il significato dell'espressione διὰ Χριστόν, usata altrove, come nel commento al Salmo CVIII, 3 « E mi combatterono senza motivo ». Ha parte con Cristo μετὰ Χριστοῦ non colui che è in qualsiasi modo combattuto, ma colui che senza motivo è odiato. Ed è dono di Dio essere combattuto e odiato a causa di Cristo Gesù (διὰ Χριστὸν Ἰησοῦν) » ([132]).

Così nell'*Esortazione*: « Dopo aver sopportato oltraggi per Cristo (διὰ Χριστόν) e molti pericoli, da quando siete venuti alla fede, sopportando sino alla fine progredite nella pazienza » ([133]).

Il motivo ritorna nel commento a un passo che doveva naturalmente far pensare al martirio: « E parlavo delle tue testimonianze (ἐλάλουν ἐν τοῖς μαρτυρίοις σου) al cospetto dei re, e non mi vergognavo ([134]). Acconciamente si può applicare (χαριέντως ἁρμόσειε) questo al martire, che è tradotto davanti ai governatori e ai re per Cristo (διὰ Χριστόν). Si applica pure a coloro che aprono la bocca al cospetto dei santi, che sono come re quanto all'anima » ([135]).

Mentre Ilario, che pure dipende da Origene nell'identificare i « re » con i « santi » ([136]), non fa allusione al martire, questo motivo è ripreso da Ambrogio, che tuttavia ci dice ben poco di più della sua fonte: « Acconciamente si adatta (*grate convenit*) questa parola al martire, il quale, chiamato a perpetrare un sacrilegio, non arrossiva inanzi ai re che gli rinfacciavano Cristo crocifisso, ma piuttosto si gloriava nella croce di Cristo e affermava, appoggiato alle testimonianze divine, che essa è la salvezza del mondo » ([137]); e continuerà citando *Cant.* 2,13-14.

E' anche questo un aspetto di quell'unione con Cristo che costituisce la grandezza del martirio e che rinsalda il vincolo fra Cristo e il martire (« ha parte con Cristo »), strettosi nella fede e nella carità, perfezionato nel martirio, consumato nel premio della vita futura.

([131]) *Exhort.*, 2, p. 4, 11 τοῖς νομίμως ἐν Χριστῷ ἀθλήσασι: c. 13, p. 13, 9; c. 42, p. 39, 21 διὰ τὴν εἰς Θεὸν ἐν Χριστῷ εὐσέβειαν; lin. 23 οἱ γὰρ ἐν Χριστῷ μάρτυρες.

([132]) Cadiou, *Commentaires inédits*, p. 95.

([133]) C. 39, p. 36, 16.

([134]) *Ps.* CXVIII, 46.

([135]) Pitra, *Anal. sacra*, t. III, p. 270.

([136]) *Tract. in Ps.* CXVIII, Vau, 10, p. 410 sg.

([137]) *Expos. Ps.* CXVIII, 6, 33, p. 125, 2.

Subito dopo il passo dell'*Esortazione* riportato qui sopra, Origene soggiungeva: « Non amate dunque le cose che passano, ma, facendo la volontà di Dio, divenite degni d'essere una cosa sola insieme col Figlio, col Padre e col Santo Spirito, secondo la preghiera del Salvatore che dice: 'Come io e tu siamo una cosa sola, che anch'essi siano una cosa sola in noi' » (138).

L'unione si celebra nell'amore, documento ed effetto della presenza di Cristo che invade il cuore del suo fedele e lo stimola, senza dargli tregua, col suo amore: « L'amore di Cristo ci stringe » (139).

L'amore per Cristo culmina nella testimonianza del sangue, come risposta all'amore infinito che spinse il Salvatore a immolarsi per noi. Così Origene a commento del passo paolino: « O perchè mai Cristo, mentre eravamo infermi ancora, al tempo fissato per noi morì? A pena, infatti, per un giusto altri vorrà morire: per il benefattore, se mai, uno ne avrà il cuore. Ma risplendere fa il suo amore per noi Iddio, dacchè mentre ancora peccatori eravamo, Cristo per noi morì » (140). « Quand'uno infatti avrà conosciuto la bontà sì grande di Cristo verso di lui, e la carità di lui avrà diffusa nel suo cuore (141), non solo bramerà di morire per questo bene, ma lo bramerà con ogni ardimento. E' quel che spesso vediamo compiersi nella realtà dei fatti, quando coloro, nei cui cuori è abbondantemente diffusa la carità di Cristo, anche spontaneamente e con ogni audacia si presentano ai persecutori », ecc. (142).

Origene disapprova, seguendo il pensiero pressochè unanime della Chiesa primitiva (143), chi si presenta spontaneamente per proclamarsi cristiano e farsi condannare (144). Ciò che egli loda qui è la generosità dell'amore di cui arde il cuore del martire (145). Converrà tuttavia ricordare che, come si diceva al principio di questo studio, nell'entusiasmo dei giovani anni egli aveva cercato il martirio, e solo la vigile prudenza della madre gli aveva impedito di realizzare il suo disegno.

---

(138) *Io.* 17, 21 sg. *Exhort.*, 39, p. 37, 2.

(139) II *Cor.* 5, 14.

(140) *Rom.* 5, 6-8.

(141) *Rom.* 5, 5.

(142) *Comm. in Epist. ad Rom.*, IV, 10, MG, XIV, 998 B.

(143) Cf. H. Leclercq, *Fuite* (la) *de la persécution*. « Dict. d'archéol. chrét. et de lit. », V, coll. 2660-2684.

(144) V. *C. Cels.*, VIII, 70, GCS, vol. II, p. 287, 7 Koetschau; *Comm. in Matth.*, X, 25, GCS, vol. X, p. 31, 23 Klostermann (cf. XVI, 1, p. 463, 20); *Comm. in Io.* XXVIII, 23 (18), vol. IV, p. 417, 26 Preuschen.

(145) Cf. anche *C. Cels.* II, 17, p. 146 sg.

Più innanzi, nella medesima opera qui sopra citata, Origene commenta ancora una volta, con ardore degno del figlio d'un martire, candidato egli stesso alla confessione che renderà a Cristo nei ceppi e nelle torture ([146]), la protesta di Paolo che nulla lo potrà separare dall'amore di Cristo ([147]): « Se dunque cadrà sul mio collo la spada del mondo, accenderà più vivo in me l'amore per Dio (...). Giacchè non mi basta per un'ora sola morire o essere torturato per Cristo, ma tutto il giorno, cioè per tutto il tempo della mia vita (...). E perciò, ' in tutto questo, dice, siamo vincitori ' non per virtù nostra, ma ' per colui che ci ha amati '. Tutti presi dal suo amore, non ci tocca il senso del dolore. La carità con cui egli ci ha amati ed ha avvinto a sè il nostro cuore, non ci permette di sentire il tormento del corpo e il dolore dell'anima. Per questa ragione, dunque, ' in tutte queste cose siamo superiori '. Qualcosa di simile dice pure nei Cantici la sposa al Verbo: ' sono ferita dall'amore ' ([148]). A questo modo anche l'anima nostra, che ha ricevuta da Cristo la ferita dell'amore, anche se abbandoni il corpo alla spada, non sentirà le ferite del corpo a causa della ferita dell'amore » ([149]).

Anche qui è energicamente affermata la presenza di Cristo che infonde nel martire una virtù nuova. E' l'amore di lui che fa superare ogni cimento, fino a non sentire più nè le torture fisiche nè le sofferenze morali. Il richiamo poi alla Sposa del Cantico dei Cantici vale a mettere ancor meglio in risalto la forza della concezione « mistica » del martirio.

E' sempre l'amore che spinge la Chiesa ad offrire a Cristo i doni a lui più graditi, della virtù e del martirio: « La Chiesa delle genti, venuta veramente dagli estremi confini della terra, prese il posto della regina dell'Austro (commenta *Mt.* 12,42), recando in dono non oro e unguenti corruttibili, ma lo spirituale profumo della fede, e offrendo in libagione il sudore delle virtù e il sangue del martirio. Di tali doni infatti si diletta il vero Salomone, che è Cristo, la nostra pace: Salomone, infatti, s'interpreta ' pacifico ' » ([150]).

Nell'*Esortazione* ([151]) aveva osservato, elogiando l'eroismo dei Maccabei, « quanto possa la pietà e l'amore per Dio, incomparabilmente più forte d'ogni altro amore, contro i tormenti più dolorosi e i supplizi più atroci ».

([146]) Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 39, 5, GCS, vol. II, 2, p. 595 Schwartz.
([147]) *Rom.* 8, 35-39.
([148]) *Cant.* 2, 5, secondo i LXX.
([149]) *Comm. in Epist. ad Rom.*, VII, 11, MG, XIV, 1132.
([150]) *Fragm. in Matth.*, 277, GCS, vol. XII, 1, p. 124 Klostermann.
([151]) C. 27, pp. 23 sg.

Conclusione

Il martirio è dunque, per Origene, l'atto supremo di amore a Cristo, nel quale si realizza, nella misura più piena, quella definizione del cristiano che si direbbe sfuggita al maestro alessandrino. Nella sua personalità straordinariamente dotata, la vastità dell'erudizione, il preciso impegno filologico, lo sforzo di penetrare nei sensi più riposti della parola divina, il vigore della speculazione teologica, si associano a una profondità di vita interiore aperta alla contemplazione amorosa, vibrante d'un sentimento che a tratti avviva anche le pagine apparentemente più aride e astratte. Il cristiano è per Origene uno che « respira costantemente Cristo », e sempre « l'ha davanti agli occhi » (οἱ γὰρ θεοφιλεῖς διὰ παντὸς τὸν Χριστὸν ἀναπνέουσι, πρὸ ὀφθαλμῶν αὐτὸν ἔχοντες) ([152]).

Tale unione avrà il suo compimento nella vita futura, che verso il termine dell'*Esortazione* è proposta al martire come la meta radiosa che lo attende: « A che dunque esitiamo dubbiosi a deporre l'impedimento del corpo corruttibile, che pesa sull'anima, grava sulla mente presa da molte cure, tenda terrena ([153]), a scioglierci dai vincoli ([154]), a sfuggire ai flutti della carne e del sangue, per riposarci con Cristo Gesù nel riposo proprio della beatitudine, contemplando con tutto l'essere nostro lo stesso Verbo vivente, da lui nutriti, apprendendo la multiforme sapienza che è in lui, recando il sigillo della Verità in persona, resa fulgida la mente nella luce vera e indefettibile della scienza, affinchè possiamo mirare le cose che quella luce rende visibili agli occhi illuminati dal comandamento del Signore. » ([155]).

Nelle parole di Gesù: « Chi ha trovato l'anima sua la per-

([152]) *Comm. in Thren., fragm.* 116, GCS, vol. III, p. 276, 30 Klostermann: cf. VÖLKER, *Das Volkommenheitsideal des Origenes*, p. 107.

([153]) *Sap.* 9, 15.

([154]) Cf. *Phil.* 1, 23.

([155]) C. 47, p. 43, 8.

derà, e chi ha perduto l'anima sua per me la troverà » ([156]), Origene scorge un'esortazione al martirio e la promessa che « coloro che perdono la vita presente col resistere ' fino al sangua ' ([157]) al peccato, la trovano nel secolo futuro, dove ' la vita nostra è nascosta con Cristo in Dio ' » ([158]).

Anche nella *Conversazione di Origene con Eraclide* l'unione con Cristo dopo la morte è presentata come il premio che attende il martire ([159]).

([156]) *Mt.* 10, 39.

([157]) Cf. *Hebr.* 12, 4.

([158]) *Col.* 3, 3. *Fragm. in Matth.* 217, GCS, vol. XII, 1, p. 103 Klostermann.

([159]) *Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme,* « Publications de la Société Fouad I de Papyrologie, Textes et documents », IX, Le Caire, 1949, n. 24, 11, p. 166.

COMMENTATIONES

P. Oreste Gregorio C. SS. R.

UN ERRORE BICENTENARIO IN UN LIBRO DI S. ALFONSO

Lo spirito di rivolta contro la Chiesa cattolica dilagava nel '700 in Europa, particolarmente nei paesi anglo-sassoni ed in Francia. Il Regno di Napoli non restò immune dal contagio. Il deismo che aggrediva la divina Rivelazione ed il razionalismo che tentava di scalzare le basi stesse della Fede facevano capolino presso il Vesuvio mediante la stampa fomentata dalle sette segrete ed introdottavi clandestinamente.

S. Alfonso, che nel 1756 aveva pubblicato la *Breve dissertazione contro gli errori dei moderni increduli* (1), si accinse nel 1762 a stendere un'operetta apologetica per rassodare i credenti, mostrando la vitalità perenne delle verità cristiane attraverso i principali « contrassegni ». Il 24 febbraio notificava al suo tipografo veneto Remondini: « Ora sto terminando un'operetta nuova della *Verità della Fede*, che manderò manoscritta. Sarà breve, ma secondo mi pare, verrà una cosa bella e singolare » (2). Il 15 ottobre del medesimo anno aggiungeva: « Io, in mezzo agli affari del vescovado non lascio di faticare sopra l'operetta della Fede, che è un'opera molto faticata » (3).

In un secondo momento cambiò idea e cominciò a stampare a Napoli l'opuscolo, mentre i revisori ecclesiastici e regi andavano esaminando altre copie manoscritte con le consuete preoccupazioni. Per questo comunicava a Remondini il 18 novembre: « Già sto compiendo di stampare il libro della *Verità della Fede*... Non si meravigli che questo libro della Fede l'ho fatto stampare qui, quando potevo sparambiar questa spesa » (4).

---

(1) Cfr. O. Gregorio, *Vicende bicentenarie di una dissertazione apologetica di S. Alfonso* in *Divinitas*, I, 174, ss.

(2) S. Alfonso, *Lettere*, III, Roma 1890, p. 149.

(3) ID., *ib.*, 157.

(4) ID., *ib.*, 160.

In dicembre l'operetta era già stampata, come si rileva dal frontispizio dell'esemplare che teniamo sotto gli occhi: *Verità della Fede fatta evidente per li contrassegni della sua credibilità* (Napoli 1762, nella Stamperia di Giuseppe di Domenico, pp. 192). Non vi mancava che l'approvazione.

Però divenne in realtà pubblica, entrando nel mercato librario, soltanto nel giugno dell'anno seguente per i fastidi creati da troppo rigidi censori. Il P. De Meulemeester certamente esagera, asserendo che l'Imprimatur fu ritardato « jusqu'au 14 octobre 1763 » (5).

Dai documenti annessi al libretto nelle pagine preliminari non numerate risulta chiaro che lo stampatore di Domenico presentò per tempo una copia del manoscritto alla Curia arcivescovile di Napoli, la quale in data dell'11 agosto del 1762 incaricò di rivederla il Rev. Giovanni Gori professore di Teologia. Questi il 15 maggio 1763 consegnò il proprio parere favorevole, in base a cui l'Ecc.mo Mons. Filippo Sanseverino, Vescovo di Alife e Vicario Generale del Cardinale Antonino Sersale, accordò l'Imprimatur il 10 giugno dell'anno citato.

Lo stesso tipografo, secondo il costume settecentesco, sottopose il manoscritto al Cappellano Maggiore Mons. De Rosa, che il 10 aprile del 1762 lo passò al domenicano P. Alberto Sacco, Maestro di Teologia nell'università regia. Ricevuto il giudizio positivo il 27 marzo 1763, la Camera di S. Chiara nel 31 maggio emanò il decreto sospirato. Il 12 giugno S. Alfonso annunziava a Venezia: « Orsù dopo tanti stenti, ho avuta già l'approvazione del mio libretto della *Verità della Fede*. Ho trovato un revisore fantastico che mi ha fatto stentare da nove mesi » (6).

E' opportuno notare che tanto di Domenico nella richiesta quanto il P. Sacco diedero all'operetta un titolo nuovo, appellandola: *Segni della vera Fede*. Ma venne conosciuta generalmente col titolo abbreviato di *Evidenza della Fede*. Le ristampe successive conservarono tuttavia l'intestazione originale riportata più sopra, benché lo autore la chiamasse semplicemente *Verità della Fede*.

Nel catalogo delle sue Opere Teologiche ed Ascetiche, che S. Alfonso pubblicò nel 1771 a Napoli in appendice dei *Sermoni compendiati*, a p. 326 indicò un libretto intitolato: *Le note della vera Chiesa*. Tale operetta è ignota nella bibliografia alfonsiana. Qualcuno

---

(5) M. De Meulemeester, *Bibliographie de St. Alphonse de Liguori*, Lovanio 1933, p. 120.

(6) S. Alfonso, *Lettere*, III, 168.

ritiene che si tratti non di una pubblicazione perduta ma della *Verità della Fede fatta evidente per li contrassegni della sua credibilità* del 1762. E' una supposizione: in mancanza di argomenti più validi la questione si considera insoluta.

Nella prima edizione napoletana l'Intento dell'opera formava il primo capitolo, e il quinto vi era ripetuto due volte, essendo stata la materia sdoppiata. Nelle edizioni susseguenti l'Intento diventò l'Introduzione, il II capitolo divenne il I, il III il II, e così di seguito in maniera che fu eliminata la ripetizione. L'autore nello spedire un esemplare a Remondini aveva cercato di dare un assetto migliore.

Frattanto S. Alfonso rileggendo, appena si accorse che vi era incorso uno sbaglio, si affrettò a segnalarlo al tipografo veneto il 26 agosto 1763: « Ma a questo libretto della *Verità della Fede* bisogna aggiustare un errore notabile che ultimamente ho notato starvi per trascuraggine dello stampatore. Alla pag. 80, quinto verso si dice: *o nella domenica seguente*, Sta errore: deve stare così: *e non nella domenica seguente*. E perciò le mando questa cartellina, acciocché la faccia aggiungere subito alla pag. 80, e così non se ne perda la memoria » (7).

Alleghiamo il brano per capire l'importanza della correzione additata: « ... gli Asiatici detti Quartodecimani che voleano celebrar la Pasqua nel giorno decimoquarto della luna di marzo o nella domenica seguente » (Op. cit., capo V). La controversia versava appunto sul fatto che i Cristiani dell'Asia minore intendevano festeggiare Pasqua di Risurrezione il 14 di marzo e non già nella domenica seguente secondo l'uso latino. Lo sbaglio era madornale, e S. Alfonso esigeva che fosse corretto, attribuendolo con franchezza al tipografo sbadato.

Il 1° settembre del 1763 insisteva con visibile sollecitudine: « In un'altra mia le avvisai già, ma ora di nuovo ce lo avviso che al libro della Fede vi è un errore da correggere: è una parola, ma è molto importante, e la noto in questa cartella ». E in fine della lettera nel poscritto notava: « Alla pag. 80 del libro della Fede al verso quinto si dice: *o nella domenica seguente*. Ha da stare: *e non nella domenica seguente* » (8).

L'esempio è tipico: si constata come l'autore sorvegliava attento la correzione dei propri libri. Purtroppo i tipografi non solo napo-

---

(7) ID., *ib.*, 178.
(8) *Ib.*, 180, 182.

letani ma anche veneti non sempre si scomodavano per sopprimere gli errori debitamente segnalati.

Nel caso concreto, Remondini ripubblicando nel 1763 a Bassano l'opuscolo, non apportò l'emendamento indicatogli più volte da S. Alfonso. Gli sfuggì la cartellina mandatagli o non afferrò il significato della correzione? Comunque, nel capo IV, che prima era quinto, rimase l'errore: *o nella domenica seguente*. Il testo così sbagliato continuò ad essere riprodotto in Italia con evidente sorpresa dei lettori informati intorno alla questione dei Quartodecimani.

De Bonis a Napoli nel 1819 ristampando l'operetta, pose: *o nella domenica seguente* (p. 41); tale tratto fu ripreso da Marietti a Torino nel volumetto edito nel 1825 (p. 58); da Antonelli a Venezia nel tomo XLIV delle Opere di S. Alfonso, 1834 (p. 50); da Corbetta a Monza nel 1845, ed. II (p. 48), ecc.

Il primo ad espungere la lezione errata pare che sia stato il redentorista P. Giulio Jacques nella versione francese: *Oeuvres dogmatiques*, II tomo, Tournai 1867, p. 438: *et non le dimanche suivant*. Congetturiamo che eseguì la correzione di propria iniziativa, basandosi sopra la storia. E' improbabile che abbia consultato le lettere autografe di S. Alfonso riferite, che si trovavano inedite a Bassano del Grappa, tra i fondi remondiniani. Marietti non approfittò della correzione nell'edizione stereotipa delle Opere di S. Alfonso che mise fuori nel 1887 a Torino (vol. VIII, p. 508).

Il P. Luigi Walter introdusse il testo corretto in *Opera dogmatica* (Roma 1903, vol. I, p. 63). Sembra che abbia avuto presente il testo francese o le Lettere di S. Alfonso stampate a Roma nel 1890 presso Desclée (III, 178, 180, 182). Non indica però alcuna fonte.

Nondimeno la correzione bramata dall'autore nel testo originale non è stata ancora fatta. Sta aspettando l'esecuzione sin dal 1763! Anche l'ultima ristampa italiana conosciuta, compita nel 1889 a Roma nella Tipografia Tiberina di F. Setth, a pag. 58 reca la frase erronea: *o nella domenica seguente.*

Il libretto ch'ebbe in Italia una ventina di edizioni nel Settecento e Ottocento e fu molto letto, non è stato mai ristampato nel secolo corrente. Nel 3 dicembre 1777 l'autore scriveva ad Onofrio Paci tipografo napoletano: « Mi sono rimasti alcuni libretti della *Verità della Fede* picciola. Ne mando cinque: vedete di farli pigliare ad alcuno che ne ha bisogno, specialmente per qualche prete che può istruire gli

altri nelle verità della Fede: mi contento di darli per otto grana: tanto ci è di carta, per dir così. Questo è un libretto d'oro, ma se fosse una commedia avrebbe molto smaltimento » (9).

Il Dottore zelantissimo « uno dei più grandi e certamente il più autorevole Apologeta del sec. XVIII » (10), oculatissimo per l'ortodossia della Fede cattolica minacciata senza interruzione da molteplici nemici, nutrì una certa predilezione per questo suo lavoro, che chiamò « libretto d'oro ». Tra gli altri, l'Ab. Prospero Dell'Aquila di Montevergine in Irpinia se ne mostrò soddisfatto, scoprendo nel trattatello i punti più astrusi esplicati con brevità e chiarezza (11).

Come apologetica spicciola non ha perduto la sua freschezza. La santità della dottrina cristiana, la conversione del mondo, la stabilità sempre uniforme dei dogmi, la testimonianza delle profezie, la testimonianza dei miracoli, specie del Sangue di S. Gennaro a Napoli, la costanza dei Martiri vi ricevono il debito rilievo. Lo svolgimento procede con tono quasi familiare: sono scartate le sottigliezze ed è evitata a bella posta ogni erudizione superflua. Nella persuasiva esposizione domina l'accento tridentino.

Una ristampa aggiornata dell'opuscolo riuscirebbe gradita anche oggi alla lettura popolare avida di cultura. E si ergerebbe in pari tempo una diga salda davanti alle acque limacciose degli errori che irrompono a gettito continuo da una colluvie di pubblicazioni astiose od immature.

---

(9) *Ib.*, 522.

(10) Vincenzo Toglia, *S. Alfonso apologeta* in *S. Alfonso de Liguori. Contributi bio-bibliografici*, Brescia 1940, p. 183.

(11) L'Ab. Prospero Dell'Aquila, autore del *Dizionario portatile della Teologia tradotto dal francese nell'italiano ed accresciuto di note e di articoli* (Napoli 1762), si rallegrò con S. Alfonso, il quale ne informava Remondini il 14 ottobre 1763: « Quelle due operette poi della *Probabile* e della *Fede*, ieri mi scrisse un religioso de' primi letterati, l'abbate Dell'Aquila, professore negli studi regi, ch'esso nella stampa che fa del suo *Dizionario*, farà un elogio del libro della *Fede*: dicendo che tanto l'è piaciuto, mentre ivi stanno spiegate con brevità e chiarezza le cose più astruse della Religione » (*Lettere*, III, 188).

Dell'Aquila, che aveva nel suo *Dizionario* duramente criticato *Il gran mezzo della preghiera* pubblicato da S. Alfonso nel 1759 (vol. II. p. 30, ss.) per difendere l'agostiniano Berti, non parlò nelle edizioni seguenti dell'opuscolo in questione. Nella ristampa veneta del *Dizionario* fatta nel 1768 ebbe un sommario accenno dell'opera del Santo uscita nel 1767: « Si legga... Monsignor Liguori nel libro ultimamente dato alle stampe sulla *Verità della fede*, ch'è un compendio di quanto han detto tanti valenti uomini su tale argomento » (vol. III, p. 113).

Roberto Masi

S. PIER DAMIANI E LA CULTURA

Dopo il pesante secolo X, detto il secolo di ferro, incominciò una rinascita intellettuale e letteraria; fu una ripresa quasi improvvisa, che sbocciò repentinamente nel secolo XI, in occasione di due controversie, la disputa eucaristica, suscitata dall'eresia di Berengario di Tours, e la controversia per le investiture. Uno sboccio repentino, che ebbe una lunga e silenziosa preparazione sino dalla rinascita carolingia, e continuerà poi sino allo splendore del secolo XIII.

La riforma di Carlo Magno aveva dato impulso alla dialettica, che era la terza parte del *trivium*, e la dialettica aveva lentamente guadagnato terreno. Anche nel secolo X, malgrado la generale ignoranza, un po' di dialettica era restata, benché in modo elementare; ed era stata adoperata qua e là nello studio della *Sacra Pagina*. Gli esercizi dialettici avevano affinato gli spiriti, e fu sufficiente il presentarsi di un'occasione, per suscitare, nel secolo XI, una serie di interessanti discussioni, che produssero opere di valore.

Fu appunto nelle dispute sull'Eucaristia e sulle investiture che si manifestarono due atteggiamenti differenti e magari opposti riguardo allo studio della teologia; uno dei quali preferiva l'argomento di autorità, mentre l'altro voleva piuttosto insistere sull'argomento di ragione, o meglio sulla dialettica.

Questo contrasto non è altro che l'inizio della lunga polemica riguardo all'uso della speculazione filosofica in teologia, è il problema del rapporto tra fede e ragione, che sarà affrontato in pieno dai teologi del secolo XIII e verrà risolto meravigliosamente da S. Tommaso, sotto la guida della Chiesa. E' in sostanza la questione della relazione tra fede e ragione, che si è ripresentato recentemente, in un modo drammatico, con il modernismo; il Papa S. Pio X ha condannato il modernismo con l'enciclica *Pascendi*, ove — è interessante notarlo — è riportato un brano classico di Gregorio IX nella sua lettera di Perugia ai teologi di Parigi, ove il Sommo Pontefice lamenta con preoccupazione l'invadenza abusiva della filosofia

nella teologia. Lo stesso problema è sorto di nuovo recentemente con un infelice tentativo, condannato dalla *Humani Generis*, di rinnovare la teologia ed il dogma per mezzo di concezioni tratte dalla filosofia moderna, ad opera di scrittori male illuminati.

In queste discussioni, delicatissime per la teologia e per la fede, coloro che hanno voluto prescindere dal magistero ecclesiastico sono caduti in errori pericolosi. L'adattamento del pensiero cristiano allo uomo di oggi si deve fare, ma sotto la guida della Chiesa.

* * *

Non è raro il caso che gli uomini, i quali hanno difeso l'integrità della rivelazione contro le intemperanze della filosofia e della ragione, vengano accusati di avere disprezzati i valori della intelligenza umana; così, per es. si parla qualche volta di S. Pier Damiani, di S. Bernardo, e di altre eminenti personalità. Ma in realtà questi uomini furono troppo saggi, per non comprendere l'utilità del pensiero umano e della scienza nella difesa e nello studio della rivelazione; quello che essi energicamente respingevano, era l'abuso della ragione contro la rivelazione, era il porre la ragione al di sopra della fede.

S. Pier Damiani, l'energico cardinale di Ostia, il focoso antidialettico del secolo XI, viene qualche volta presentato come il più fanatico antintellettualista medievale, nemico della scienza umana: le arti liberali — si fa dire al Damiani — sono inutili, gli studi profani sono perdita di tempo, mentre la grammatica e la dialettica sono una invenzione del diavolo. S. Pier Damiani avrebbe perfino affermato, nell'opuscolo *De Divina Onnipotentia*, che Dio può distruggere il principio di contraddizione e fare che quanto è accaduto nel passato non sia mai accaduto. Riserve sul pensiero di S. Pier Damiani sono fatte anche da studiosi bene disposti verso il pensiero medievale, come B. Geyer, M. De Wulf, E. Gilson, ecc. Tanto più pesante è il giudizio di quelli che poca simpatia hanno verso il cristianesimo in genere e quindi verso la cultura medievale. Acre in particolare è il giudizio di C. Prantl, il quale scrive che « Pier Damiani assegnava alla dialettica il compito di starsene quale pia ancella al servizio della Chiesa e di tener dietro umilmente pedissequa alla sua padrona, senza che la divota anima del Damiani abbia ancora il minimo presentimento che anche questa domestica possa licenziarsi e fondarsi un proprio focolare » (1). Non c'è da meravigliarsi delle parole del Prantl,

(1) C. PRANTL, *Storia della logica in occidente. Età medievale*, Firenze 1937, p. 123.

del quale è noto il falso ed ingiustificato giudizio sul medio evo. Il Prantl arrivò infatti a scrivere che « nell'intero medio evo, senza eccezione di sorta, non c'è stato un solo autore che abbia cavato fuori dalla propria testa un pensiero che fosse suo: bensì la letteratura di quell'epoca era tutta dipendente e condizionata dalla estensione di un materiale preesistente trasmesso per tradizione » (2). Giudizi negativi sul Damiani sono dati anche da altri scrittori poco simpatizzanti per il cattolicesimo, per es. G. De Ruggero (3), N. Abbagnano (4), ecc.

* * *

In realtà S. Pier Damiani faceva parte di un gruppo di uomini di Chiesa che, spaventati per lo sviluppo della dialettica verso atteggiamenti inconsiderati e pericolosi, cercavano di arginare il male; Gerardo di Czanad in Ungheria; Menegoldo di Lautenbach, il malinconico scettico Othlon di S. Emmerano, il poeta esegeta Willeram d'Eberscberg in Alsazia e Baviera; Ekkehart a S. Gallo; Wlstan di Worcester in Inghilterra (5). Ma per comprendere il vero pensiero di S. Pier Damiani nella lotta contro la dialettica, è necessario tener presente l'ambiente e le circostanze concrete in cui egli ebbe ad operare, la situazione concreta della cultura di quei tempi. Questo studio è stato fatto recentemente da V. Poletti (6) e da J. Gonsette (7), dai quali, specie dal secondo, sono state tratte molte cose qui esposte.

La dialettica del primo medioevo è la terza del trivio, dopo la grammatica e la retorica; essa comprendeva di fatto alcune opere logiche di Aristotele, conosciute attraverso le traduzioni di Severino Boezio, cioè le *Categorie,* ed il *Perihermeneias,* cui va aggiunta l'*Isagogé* di Porfirio, tradotta da Mario Vittorino e riveduta dallo stesso Boezio. Le lodi dei Padri per la dialettica, a causa del suo valore propedeutico alla fede, specialmente di S. Agostino, passarono a Cas-

---

(2) *O. c.,* p. XII.

(3) G. De Ruggero, *Filosofia del cristianesimo,* vol. II, p. 212.

(4) N. Abbagnano, *Storia della filosofia,* vol. I, Torino 1946, p. 317.

(5) Cf. M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale,* Firenze 1944, vol. I, p. 157 s.; J. De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII siècle,* Bruxelles 1953.

(6) V. Poletto, *Il vero atteggiamento antidialettico di S. Pier Damiani,* Faen-

(7) J. Consette, *Pierre Damien et la culture profane,* Lovanio 1956. Cf. anche l'ottimo lavoro su S. Pier Damiani recentemente uscito: P. Pallazzini, ... 1948, p. 69 s.

siodoro, ad Alcuino, a Rabano Mauro, ed assicurano alla dialettica un posto autorevole nella scienza sacra. Ma questo posto la dialettica lo ebbe solo rinunziando alle sue pretese eccessive.

Verso la metà del socolo XI, la dialettica ebbe un effervescente risveglio, che la rese esuberante, irrispettosa, ingenua molte volte e fanfarona, e creò un ambiente un po' simile a quello dei sofisti nella Grecia antica. Caratteristici di questo periodo sono i maestri di dialettica ambulanti, come per es. Anselmo di Besate, che andavano in giro per il mondo guadagnando fama e denaro con la loro facondia vuota ed arguta.

S. Pier Damiani lamenta che erano solamente lodati la forma del discorso, il bell'ordine delle proposizioni, la sottilità dei sillogismi e degli entimemi; mentre molti scolari erano soddisfatti della grammatica e della dialettica, dimenticando la divina pagina. Anzi alcuni arrivavano a tale grado di insipienza, da non esitare a sottoporre la Scrittura Sacra alla dialettica. E S. Pier Damiani si burla di « quei villani ignoranti, che non sanno fare altro che spezzare i campi con l'aratro e custodire le stalle dei maiali e del bestiame, e poi in pubblico, davanti alle donnicciole ed ai bovari, non si vergognano di disputare sulla Sacra Scrittura » (*Epist.*, l. V, 1). Lamenta inoltre che questi improvvisati dottori, « che non sanno ancora il significato delle parole, con le oscure caligini dei loro discorsi perdono la fermezza di una chiara fede; e mentre ignorano ciò che viene insegnato ai bambini nelle scuole, inseriscono le calunnie delle loro ciancie nei sacramenti divini » (*De div. omnipot.*, c. 5).

Non è però a credere che S. Pier Damiani non stimasse personalmente lo studio e la cultura in genere. Egli vuole solo che la scienza umana non sia dannosa alla vita spirituale cristiana, anzi vuole che serva alla conoscenza del Cristianesimo e della verità. Il Santo era sensibilissimo alle attrattive della cultura, che provò fortemente al tempo dei suoi studi a Faenza, a Parma, e poi a Ravenna ove fu rinomato professore, e che lo seguirono anche nel monastero di Fonte Avellana. Più volte nelle sue lettere, nei suoi opuscoli, mostra la sua preoccupazione per la bellezza della forma, per l'erudizione; come quando scongiura i suoi amici Gebizone, Teobaldo e Giovanni di rileggere le sue opere per correggere e migliorare lo stile. E si scusa con insistenza quando non scrive con uno stile « luculentus et politus » a causa di una malattia che lo costringeva, obbligandolo al letto, a dettare la lettera.

Il fascino della cultura profana attraeva molti monaci che, annoiati della disciplina, cercavano distrazioni nella scuola, con grande

danno della osservanza della regola monastica. Perciò S. Pier Damiani proibisce ai monaci di frequentare le scuole. Egualmente consola il giovane monaco Ariprando, suo segretario, il quale si doleva di non poter frequentare la scuola ed invidiava i suoi compagni restati nel mondo: « Dio — diceva il Santo — ti ha scelto in tenera età e vuole illuminarti direttamente, senza ricorrere agli studi profani ».

Ma questi erano casi particolari. Il Damiani loda la scienza e la eloquenza, e parlando della predicazione, vuole insieme alla santità anche la cultura. Incoraggia Ilcebrando a mettere la cultura profana a servizio della verità cristiana; loda Rozone, colto prete fiorentino; biasima un altro prete, tanto ignorante da sapere appena leggere. Ai laici Pier Damiani consigliava non già di disprezzare la cultura, ma di stimarla per quello che realmente vale di fronte a Dio e di non perseguirla con danno della vita spirituale cristiana.

S. Pier Damiani non era dunque un intransigente antitellettualista. Egli non è contrario ai valori dell'umanesimo, ma causalmente combatte alcuni eccessi della cultura contemporanea: combatte quella caricatura di umanesimo, che aveva davanti agli occhi; umanesimo che voleva erigersi a regola contro la sapienza cristiana e monastica. Mentre egli stesso utilizzava le conoscenze profane e nei suoi scritti mostrava una cultura rarissima in quei tempi.

* * *

Gli antidialettici avevano buone ragioni per lamentarsi dei dialettici, a causa del pericolo che essi determinavano con il loro sconsiderato uso della dialettica nella rivelazione. Sono note le obbiezioni tanto in voga in quei tempi contro la fede, tratte dal commento di Mario Vittorino al *De Inventione di Cicerone*. E' appunto in questa opera, scritta da Mario Vittorino prima della sua conversione al cristianesimo, che si trovano ragionamenti contro la verginità di Maria e contro la resurrezione del Signore. Queste obbiezioni erano una sbagliata applicazione della dialettica, ma ebbero tuttavia una influenza deleteria al risveglio degli studi dialettici; era naturale infatti che fossero notate nella lettura dell'opera del Vittorino, allora molto conosciuta, e che facessero una sfavorevole impressione, quasi la dialettica fosse in sé stessa contro la fede; mentre non erano ancora preparate le nozioni logiche e metafisiche che avrebbero facilmente mostrato la vacuità dei ragionamenti del Vittorino.

Gli scrittori ecclesiastici trattarono espressamente queste obbiezioni: per portare l'esempio di una argomentazione necessaria, basata

cioè sulla stessa necessità della natura, Mario scriveva: « Si natus est, morietur; si peperit, cum viro concubuit »; mentre con ciò erano messe in dubbio la resurrezione del Signore e la verginità della Madonna. A questo sillogismo rispondeva Ekkehart IV di S. Gallo confutando in versi la rettorica e la dialettica; S. Pietro Damiani, ricordando questi ragionamenti scriveva: « Audi syllogismum: si lignum ardet, profecto uritur; sed ardet, ergo et uritur... Si lignum praecisum est, non fructificat; sed precisum est, ergo non fructificat... Si peperit, concubuit; sed peperit, ergo concubuit » (*De div. Omnip.*, c. XI). Il Damiani intendeva riferirsi al roveto ardente di Mosè, alla verga di Aronne che fiorisce, alla nascita verginale di Gesù; e celiava i ragionamenti della dialettica, lanciando una sfida in nome della onnipotenza divina, che può superare lo svolgimento delle leggi naturali.

Il ragionamento di Mario Vittorino nasconde una fallacia: se si suppone che le leggi naturali sono necessarie in maniera assoluta, né la nascita verginale di Gesù, né la resurrezione sono possibili; anzi nessun miracolo è possibile. Ma Dio può ben mutare lo svolgimento ordinario delle leggi naturali. Che cosa è infatti la natura se non la volontà di Dio, esclama S. Pier Damiani?

Ed in realtà, al tempo del Damiani, la natura era pensata come termine della volontà divina: cioè la stessa volontà divina stabilisce la natura delle cose, secondo l'insegnamento di S. Agostino, al quale i teologi si riferivano. La consistenza e la regolarità delle cose sta dunque immediatamente nella volontà divina, non in un principio di stabilità interna alle coste stesse.

Al contrario i dialettici intendevano per natura le stesse forze naturali conosciute attraverso l'esperienza; così per es. Berengario di Tours. Ad essi S. Pier Damiani osserva che l'esperienza non può produrre una certezza definitiva e Dio può anche mutare la natura. Inoltre la stessa esperienza presenta delle incertezze; esistono dei fatti — continua il Damiani — che contraddicono alle esperienze comuni: La salamandra vive nel fuoco e non subisce alcun danno, non brucia, ma diviene più vegeta. Alcuni vermi nascono e vivono in acqua caldissima... Un legno d'Egitto, invece di galleggiare nell'acqua, va a fondo e torna a galleggiare quando è imbevuto di acqua. In certe regioni della terra dai rami di alcuni alberi sono generati degli uccelli. Gli esempi di allora, tratti dalla scienza di allora, sono sbagliati; ma la conclusione è esatta. Non bisogna dunque applicare imprudentemente la dialettica ai misteri della fede, conclude il Santo.

* * *

S. Pier Damiani non è un antidialettico oscurantista, ma conoscendo i limiti della dialettica del suo tempo tempo, vuole ridurla al suo campo. Ed in realtà mancava allora alla dialettica un fondamento metafisico, mentre il solo punto di appoggio sicuro era la rivelazione: è logico dunque che la dialettica sulla rivelazione deve appoggiarsi; così il suo lavoro sarà ridotto, ma almeno non corre il pericolo di precipitare in pessimi errori.

L'atteggiamento di S. Pier Damiani apparisce meglio nella controversia sulla divina onnipotenza. Pranzando un giorno con il suo amico Didier, Abbate di Montecassino, il Santo venne a parlare della frase in cui S. Girolamo afferma che Dio « suscitare virginem non potest post ruinam » (Ep., 22, n. 5). L'arditezza di questa affermazione impressionò il Damiani, che iniziò con l'amico una discussione continuata in seguito, ed estesa ad altri interlocutori. Probabilmente la discussione si svolse da principio sulla possibilità da parte di Dio di una restaurazione morale della peccatrice nel perdono e nella grazia, e di una reintegrazione fisica miracolosa della verginità perduta. Ma alcuni interlocutori accennavano ad un'altra interpretazione più forte e capziosa; dicevano che Dio non può fare sì che il peccato commesso fosse non commesso, Dio non può fare che il passato non sia esistito: « Numquid hoc potest Deus agere ut quae facta sunt, facta non fuerint? ». E perciò accusavano Dio di impotenza. Era evidentemente una offensiva dei dialettici, cui il Damiani volle rispondere. E rispose appunto con un opuscolo, il *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis* (PL, vol. CXLV), in cui parla anche della relazione tra l'onnipotenza divina ed il principio di contraddizione.

Può dunque Dio restituire la verginità perduta ad una peccatrice? chiede il Damiani in questa operetta. Il male, risponde, è la cosa che ripugna alla volontà ed alla potenza di Dio, cioè qualsiasi cosa possa implicare una imperfezione in Dio. Ora restituire la verginità ad una peccatrice non è un male, ma un'opera di misericordia e di bontà, sia sia che si tratti della reintegrazione morale, sia della reintegrazione fisica, che Dio può certamente compiere, come sa formare tutto il corpo umano.

Ma i dialettici erano insistenti e mandavano avanti la questione: Se Dio è onnipotente, può fare che ciò che è stato non sia mai esistito? Dio può certamente distruggere Roma; ma può Dio fare che Roma non sia stata fondata e non sia mai esistita? Per rispondere alla domanda il Damiani trasporta intelligentemente la questione sul suo

vero fondamento, chiarendola e rendendola più evidente: dal punto di vista dell'eternità, in cui si trova Dio, tutto è presente; perciò fare che il passato non sia mai esistito, visto dall'eternità e nella più vera e profonda realtà, vuol dire fare che ciò che esiste non esista; cioè una contraddizione. Dunque dire che ciò che è stato deve essere stato, ciò che sarà dovrà essere, equivale a dire, dal punto di vista dell'eternità, nella più profonda verità in cui Dio si trova, che tutto ciò che è deve essere.

S. Pier Damiani afferma insistentemente che la natura è soggetta al principio di contraddizione. Ma da dove questa necessità? Siccome nel primo medio evo non si sapeva trovare la ragione metafisica di un essere nel suo interiore, nella sua causa formale, si ricorreva ad una ragione estrinseca. Da dove dunque deriva la necessità per la creatura di essere soggetta al principio di contraddizione? Dalla volontà di Dio.

La volontà divina si lascia conoscere nel « cursus consuetus naturae ». Nelle cose che accadono, costatiamo sempre che Dio crea, produce la vita, non la distrugge; in questo senso Dio non usa annientare quello che ha fatto. Però — osserva il Damiani — questo modo di conoscere la volontà divina attraverso il corso naturale delle cose è incompleto; fa conoscere ciò che è, non ciò che deve essere. Per sapere ciò che deve essere bisogna considerare la volontà divina in sé stessa.

Siccome la creatura dipende dalla volontà divina, per risolvere la questione Dio può rendere non fatto ciò che è stato fatto, dobbiamo chiedere se Dio può fare che Egli non abbia fatto ciò che ha fatto. S. Pier Damiani risponde: agire così è una contraddizione; siccome realizzare una contraddizione è un male in Dio, in quanto incompatibile con la perfezione divina, Dio non può fare nessuna contraddizione. Dunque Dio non può fare nessuna contraddizione. Dunque Dio non può fare ciò che è stato non sia stato.

Che Dio non può fare una contraddizione è dimostrato da S. Pier Damiani non su una base metafisica, di cui la dialettica cioè la filosofia di allora era sfornita, ma per altra via. Egli tenta di dimostrare che la colpa morale è causa di imperfezione metafisica, mentre l'imperfezione metafisica è conseguenza e segno di volontà perversa. Mentre per dimostrare ciò, cerca pazientemente nella Sacra Scrittura molti testi in cui apparisce che la contraddizione metafisica in un essere è conseguenza della malvagità di esso. La Scrittura infatti, osserva il Damiani, afferma che i perversi sono effimeri, instabili e presto saranno dispersi: « Mox ut incipiunt, praesto deficiunt... Imo

ipso momento quo videntur esse, non sunt ». Dunque Dio, essendo perfezione e santità, non può fare nessuna contraddizione.

Ma il non poter realizzare una cosa contradittoria è una imperfezione in Dio, come dicevano alcuni? Affatto, è invece una perfezione; l'essere perfetto è onnipotente perché è incapace di contraddirsi.

Chiarito così il problema fondamentale, S. Pier Damiani tratta una questione di linguaggio. Se però consideriamo che tutto è presente a Dio, possiamo bene affermare che Dio « può » fare che Roma non sia stata fondata e non esista. Dunque non si può dire che Dio poteva fare che Roma esistesse e non esistesse nello stesso tempo; è lecito tuttavia dire che Roma, prima di essere, poteva non essere. E siccome tutto è presente a Dio, mentre Dio conserva la sua onnipotenza, Egli può fare che le cose fatte siano non fatte; per es. che Roma non sia mai esistita. E conclude con un ragionamento in forma di sillogismo ipotetico, tanto adoperato dai dialettici: « Si itaque omnia posse coeternum est Deo, potest igitur Deus ut quae facta sunt non fuerint; sed omnia posse coeternum est Deo; potest igitur Deus ut quae facta sunt facta non fuerint » (*De div. Omnip.*, c. 16).

Questo è brevemente l'atteggiamento di S. Pier Damiani di fronte alla cultura del suo tempo. Non è dunque vero che il Damiani abbia sommariamente e fanaticamente combattuto la dialettica ed il pensiero umano; voleva solo che si mantenesse nei suoi limiti. Non è dunque vero che S. Pier Damiani negò il principio di contraddizione; lo intese nel clima agostiniano della sua epoca e conseguentemente lo applicò nella discussione sulla onnipotenza di Dio.

BIBLIOGRAFIA

Sulla dialettica nel primo medio evo cf.

M. Von Böck, *Die sieben freien Künst im elfeten Jahrhundert,* Donauwörth 1847.

J. A. Endres, *Lanfrank's Verhältnis zur Dialektik,* in « Der Katholik », 3° serie, vol. XXV (1902), p. 215-231; idem, *Die Dialektiker un ihre Gegner im 11. Jahrhundert,* in « Philos. Jahrbuch » XIX (1906), p. 20-33; idem, *Petrus Damiani un die Weltliche Wissenschaft,* in « Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalters » vol. VIII, fasc. 3, Münster 1910; idem, *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie,* in « Beiträge zur Gesch. des Philos. des Mittelalters », vol. XVII, fasc. 2-3, Münster 1915.

T. Heitz, *Essai historique sur les rapports de la philosophie et de la foi de Bérenger de Tours S. Thomas d'Aquin*, Parigi 1909;
J. De Ghellinck, *Dialectique et dogme aux X-XII siècles*, in *Festgabe Cl. Baeumker*, in « Beiträge zu Geschichte des Phil. des Mittelalters, Supplementband », Münster 1913, p. 79-99;
W. Schultz, *Der Einfluss der Gedanken Augustins über das Ver hältnis von ratio und fides in II. Jahrhundert*, in « Zeitsch. für Kirchengeschichte, XXXV (1914), p. 9-39;
A. J. Macdonald, *Authority and reason in the early middle age*, Oxford 1933;
E. Gilson, *La servant de la théologie*, in *Etudes de philosophie médiévale*, Strasburgo 1921, p. 30-50;
M. Losacco, *Dialettici ed antidialettici nei secoli* IX, X, XI, in « Sophia » 1933;
V. Poletti, *Il vero atteggiamento antidialettico di S. Pier Damiani*, Faenza 1953;
J. Gonsette, *Pierre Damien et la culture profane*, Lovanio 1955.

P. Antonio Zigrossi C. SS. R.

LA MARIOLOGIA DI MONS. MICHELE SCHMAUS (*)

Chi ha avuto la gioia di gustare la Teologia così come la sa ridire lo Schmaus nella sua poderosa « Katholische Dogmatik » (1), non può che salutare con immensa soddisfazione questo volume conclusivo sulla Mariologia, che viene perciò ad eliminare lo schizzo breve ed incompleto inserito nel II Volume sul Verbo Incarnato (2).

Le caratteristiche del rimanente dell'opera sono qui conservate e, in certo modo, raffinate dall'esperienza e dal lungo amore: fondere in un insieme completo ed armonico le esigenze della teologia scientifica e della teologia kerigmatica. Oltre a questo fine, diciamo, metodologico, un altro scopo ha guidato l'Autore nel suo lavoro: inserirsi nel dialogo con le Chiese separate, per apportare un valido contributo alla auspicata unificazione in seno all'Unica Chiesa. Tuttavia, egli avverte, ciò non deve avvenire a discapito della verità totale. « Solo la carità nella verità conduce all'Unione » (Prefazione). Premessa tanto più necessaria in una materia come la Mariologia, cui il mondo protestante guarda ancora con profonda diffidenza. Vorremmo dire che questo secondo motivo ha influito sul modo della trattazione più ancora del primo, spingendo l'Autore a ricercare tutti quei fondamenti che la Mariologia ha nella Bibbia, e che si impongono ad ogni esegeta disposto verso la verità.

La trattazione si snoda in dieci ampi paragrafi. Nel primo è lumeggiato il posto che alla Mariologia compete nel corpo della Teologia cattolica. Maria deve essere vista alla luce di Cristo. « La sua figura va interpretata dal fatto dell'Incarnazione... Chi perciò non condivide la fede cattolica sull'Incarnazione non può avere nessuna comprensione

---

(*) M Schmaus, *Mariologie, Katholische Dogmatik, V.B.*, Muenchen 1955, pp. 416.
(1) Cfr. la nostra recensione in *Divus Thomas* (Plac.), LVIII (1955), pp. 441-51.
(2) *Katholische Dogmatik*, II B., pp. 879-902.

della dottrina cattolica sulla Vergine. Viceversa, l'intelligenza del dogma mariano è un segno che lo stesso dogma cristologico è stato seriamente preso e accettato nella sua pienezza. Una Cristologia a cui manchi completamente la colorazione mariana desta il sospetto che non si è pronti ad accogliere la rivelazione del Cristo che ci viene attestata nella S. Scrittura, senza sottrazioni e senza ritegno » (pp. 4-5).

L'importanza della Mariologia risulta anche da un altro fattore: « La Teologia considera la Madonna non solo come una persona individua, ma come una figura storico-salvifica di senso tipologico » (p. 7). Di qui il nesso intimo di questa parte del dogma con la dottrina sulla Chiesa e sulla Grazia.

Inoltre, dai misteri riguardanti la Vergine e il suo destino, scende una luce particolare sul senso della vita umana unita a Cristo, senso che l'uomo moderno ha smarrito in gran parte (pp. 7-9).

Parlando delle fonti della Mariologia, l'Autore insiste ampiamente sull'apporto della Tradizione, sullo sviluppo del Dogma, e sull'ufficio che compete al Magistero ecclesiastico in materia di fede. L'aver inserito una trattazione generale così vasta (pp. 9-56) in un'opera di Mariologia, può sembrare eccessivo. Sarebbe stato sufficiente richiamare quanto già detto nel volume di Introduzione. Ma con molta probabilità lo Schmaus ha voluto dare a quest'opera un carattere a sè stante. Ed allora non è superfluo, dato lo scopo di promuovere il movimento « Una Sancta », l'aver posto in chiaro i principi inconcussi su cui poggia il dogma mariano.

Questo viene esposto nei rimanenti otto paragrafi, esordendo da quella che per l'Autore, come per la maggior parte dei teologi, è la verità-chiave della Mariologia: la divina Maternità. Seguono poi nell'ordine la Verginità, l'Elezione di Maria da parte di Dio, l'Immacolata Concezione, l'Assunzione, i rapporti fra Maria e la Chiesa, il contributo di Maria all'opera della Redenzione, la Mediatrice di tutte le grazie.

Il materiale esegetico e patristico vi è profuso largamente. Ma dove la forza di penetrazione e l'originalità dello scrittore si impongono in modo più evidente, è in quello che potremmo chiamare lo sviluppo dell'analogia dei dogmi, per cui non è la ragione da sè sola a far luce, con i suoi metodi dialettici, sul dato rivelato, ma sono i vari momenti della rivelazione divina che si illuminano a vicenda, nell'intima connessione degli uni con gli altri E' un metodo che mentre trova il suo appoggio nell'autorità del Concilio Vaticano, richiama alla mente un'altra grande figura della teologia cattolica in Germania, lo Scheeben.

In questo senso pagine di rara efficacia sono quelle sui motivi della concezione verginale di Cristo (pp. 138-142); sulla elezione di Maria (pp. 144-153); sulla sua posizione storica fra il V. e il N. T., per cui in Lei il primo volge alla fine e l'altro entra nella storia della umanità (pp. 174-75); sul suo bisogno di Redenzione che la pone sul nostro stesso piano, a cui fa riscontro il modo singolare con cui fu redenta perchè Madre di Dio (pp. 181 segg.). « In generale si può affermare che ogni maternità opera nel più intimo dell'uomo. Essa caratterizza nell'essenza più profonda la donna che ne è partecipe. Ciò vale in senso speciale per la Maternità di Maria, perchè il suo Bambino è Figlio di Dio » (p. 181).

La divina Maternità è per la Vergine una specie di consacrazione dell'essere, da cui scaturisce la sua santità singolare. « La sua Redenzione, come quella di ogni altro uomo, fu operata da Gesù Cristo. Ma diverso è il rapporto in cui Lei si trova con l'Incarnazione, da quello di ogni altro redento ». Nessun figlio di Adamo è un « redento » per il solo fatto che Cristo si è per lui incarnato, è morto, è risorto. La Redenzione oggettiva è necessario che gli venga trasmessa per mezzo della fede, della carità e dei sacramenti. La Madonna invece è stata, unica al mondo, avvolta nell'onda salvifica della redenzione in maniera diretta ed immediata. Il fatto oggettivo della Incarnazione, Passione e Risurrezione del Signore, è stata la sua Redenzione soggettiva. L'Immacolata sta ad esprimere questa consacrazione totale di Lei al suo Figliolo, la sua appartenenza integrale a Dio.

E' per l'unità di predestinazione con Gesù Cristo che Maria è passata anche attraverso la prova della morte, per entrare subito nel possesso pieno dei beni salvifici mediante la Risurrezione ed Assunzione. « Il seme della Risurrezione, deposto in Lei (per l'intima unione col Verbo Incarnato) operò in Lei più potentemente che in ogni altro. La vita cristiana è sempre una partecipazione alla gloria del Cristo risorto e asceso al cielo. Ma, mentre in tutti gli altri uomini questa comunione di vita giunge alla sua ultima perfezione alla fine dei tempi, in Maria si è sviluppata nella sua forma definitiva già nel tempo presente » (pag. 221).

Andando alla ricerca della prova biblica dell'Assunzione, l'Autore la trova, più che nei singoli testi, nella visione integrale offertaci dalla Scrittura sulla Risurrezione di Cristo e sul suo rapporto con la nostra risurrezione, integrata dalla relazione stretta fra Gesù e la Sua Madre.

Tuttavia non si può sottacere, a nostro giudizio, che anche *Gen.* 3,15 (ricordato dall'Autore) e *Apoc.* XII, contengono, ognuno a suo modo,

il mistero della gloria corporale di Maria. Per quanto riguarda soprattutto *Apoc.* XII, l'opinione di molti esegeti, cui sembra aderire lo Schmaus (p. 78 seg.) vi scorge Maria solo indirettamente. Invece, proprio in forza di quella pericoresi *Maria-Ecclesia,* che l'Autore tanto bene pone in luce (pp. 278 segg.), siamo convinti doversi concludere ad un senso letterale duplice, in cui si descrive la Chiesa attraverso la figura di Maria.

Su questo tema — Maria e la Chiesa —, lo Schmaus ci dà pagine profonde ed avvincenti (§ 8, pp. 247-291). Il motivo, già tanto vivo ed operante nel pensiero dei Padri, specialmente S. Ambrogio e S. Agostino, oggi è diventato uno dei punti centrali della Mariologia. Tuttavia l'Autore non cede alla tentazione di sostituirlo, come idea-madre, a quello della divina Maternità, cosa che alcuni teologi moderni hanno fatto. Ma, avverte bene lo Schmaus, « ci si domanda se una simile tesi può essere giustificata dai dati della Rivelazione... Il problema da risolvere (per questi teologi) è come mai, dal fatto che Maria è tipo della Chiesa, possa dedursi quello della sua divina Maternità... Il passaggio da una verità conquistata per via di speculazione teologica ad un fatto storico presenta una difficoltà insormontabile » (p. 259).

La serena riflessione ha anche indotto l'Autore ad una revisione circa il suo atteggiamento nel problema del contributo di Maria alla Redenzione oggettiva (§ 9). Partendo infatti dalla realtà che la Chiesa, come sposa di Cristo, è associata alla Sua morte e risurrezione, egli giunge ad ammettere questa cooperazione immediata di Maria, in quanto Lei, quale rappresentante di tutta la Chiesa, ha detto il suo « Sì » alla morte redentrice, « Sì » che era richiesto come elemento integrante della Passione del Signore (pp. 331 seg.).

Non è possibile segnalare tutti quei punti nei quali lo Schmaus raggiunge, sulla base del principio ora enunciato, altre felici conclusioni: Maria Mediatrice universale di grazia (§ 10); Maria Madre di tutti i redenti (pp. 254-55); senza venir meno a quel rigore di dimostrazione biblica che lo ha guidato in tutto il suo lavoro.

In qualche punto, qua e là, non ci sentiamo di sottoscrivere alle sue affermazioni. Ad esempio, sulla conoscenza che la Vergine avrebbe avuto del mistero del Cristo al momento dell'Incarnazione, la posizione del chiar.mo Autore ci sembra insostenibile (pp. 76 segg.). E' vero che affinchè Maria potesse conoscere allora la Divinità del Figlio, era necessario che le fosse svelato il mistero della SS.ma Trinità. Ma è poi vero che « di tale rilevazione i testi del Nuovo Testamento non dicono nulla »? (p. 76). Studi recenti su *Luca* I-II hanno invece messo in evidenza la ricchezza teologica di questo testo sacro, che proprio per es-

sere permeato di richiami al V. T., di cui narra il compimento, ci svela, vista « in profondità, la Divinità del Cristo Signore, e Figlio di Dio, uscito, secondo la carne, da Maria Figlia di Sion e Tabernacolo escatologico » (3). Un progresso nella scienza della Vergine ci fu, ma relativo al piano divino della salvezza e al futuro destino della Chiesa. Ed in ciò siamo d'accordo con il chiar.mo Autore, nell'assegnare alla Pentecoste un valore decisivo e definitivo.

Altro punto che ci lascia perplessi è quanto egli scrive sul proposito di verginità di Maria al momento dell'Annunziazione (pp. 118-120). Non si può ammettere a suo giudizio, che lei si fosse già legata a Dio con una cosciente rinunzia all'uso del matrimonio, per due motivi: 1) perchè la pietà di Maria, satura dello spirito del V. T., non trovava in quello nessun invito allo stato di verginità; 2) perchè altrimenti non si spiegherebbe il suo regolare matrimonio con Giuseppe. Quanto alla prima difficoltà, l'ambiente « qumramico » svelatoci dai recenti famosi scavi, ci pone di fronte ad un ascetismo in cui la perfetta continenza aveva un posto d'onore, ed era maturata in ambiente prettamente A. T. La seconda difficoltà avrebbe senso solo se non ci trovassimo di fronte alle parole della Vergine: « Virum non cognosco », che nel loro senso ovvio non possono avere altro significato che di un proposito fermo di verginità (4).

Nè ci sembra pertinente l'affermare che « la verginità di Maria è integralmente cristologica » (p. 119) solo se il suo proposito è nato nel momento dell'Incarnazione e non prima. Ne verrebbe di conseguenza che la sua Concezione Immacolata ne sarebbe, per così dire, staccata, mentre da essa intimamente dipende. La Maternità Divina non è solo il principio fondamentale della Mariologia, ma anche, e innanzi tutto, la sorgente di ogni suo privilegio e grazia, anche se

---

(3) R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris 1957, p. 163. Cfr. nello stesso senso P. Lyonnet, *Le récit de l'Annonciation et la maternité divine de la Sainte Vierge*, Roma 1954; spec. pp. 20-25.

(4) Qualche recente esegeta ha tentato, ma con poca fortuna, di interpretare l'ἐπεί di Lc. I, 34 in senso ellittico, quasi fosse: « *Come ciò accadrà? Poichè allora io non dovrei conoscere uomo*, mentre di fatto sono legata a un uomo ».

Cfr. J. P. Audet, *L'Annonce à Marie*, in *Revue Biblique*, 63 (1956), pp. 346-74. Maria, sapendo secondo *Is.* 7,14 che la Madre del Messia doveva essere vergine, si meraviglierebbe che le sia indirizzata la proposta, dal momento che essa è legata in matrimonio. All'annunzio dell'Angelo lei opporrebbe quindi non un proposito di verginità, ma al contrario il suo proposito di matrimonio (pp. 365-72).

Ma sia il P. Lyonnet nell'art. cit. che il Laurentin ritengono la soluzione classica, secondo cui Maria oppone all'Angelo la risoluzione già presa di rimanere vergine.

cronologicamente anteriori. Perciò l'impronta « cristologica » rifulge su tutta intera la figura di Maria, e regge, anche se inconsapevolmente, la sua attività interiore, i suoi pensieri, le sue risoluzioni, la « donazione totale di sè » a Dio.

Simili osservazioni non intaccano per nulla il valore di questa Mariologia, in cui la figura della Madre di Dio ci appare non già come un oggetto astratto di speculazione teologica, ma come un essere vivente, permeato dal Cristo, e perciò riflesso purissimo della sua Persona. Come la vita storica di Lei s'intreccia tutta intera intorno all'esistenza del Figlio, e silenziosamente si ecclissa al momento in cui Gesù lascia questo mondo, così compito di ogni Mariologia è di delinearci un'immagine di Maria (la sola vera) trasparente al punto da far scorgere sempre e dovunque il suo carattere di Serva del Signore. E lo Schmaus ha raggiunto in pieno questo scopo.

Un'abbondante bibliografia e due preziosi indici (sui passi scritturistici e sulle materie) chiudono il prezioso volume.

A nostro avviso l'opera non solo offre ai teologi di professione un materiale ricco e ripensato in maniera originale, ma serve egregiamente a fomentare una soda pietà mariana, libera da quelle soprastrutture umane che spesso la rendono ostica agli spiriti esigenti e pesante alle stesse anime semplici. Se, come scrive il Guardini, « solo il pensiero conserva sana anche la vita religiosa » (5), bisogna concludere che lo Schmaus ci ha dato un'opera veramente efficace all'edificazione del Corpo Mistico di Cristo.

---

(5) R. Guardini, *Lo spirito della liturgia,* Brescia 1935, p. 15.

RECENSIONES

I. Theologia dogmatica

Theologie in Geschichte und Gegenwart, MICHAEL SCHMAUS, zum sechzigsten Geburtstag dargebracht von einen Freunden und Schülern, herausgegeben von Johann Auer und Hermann Volk, Karl Zink Verlag, München 1957, pp. XXX-956.

Lo scopo e l'indole della presente pubblicazione si rilevano chiaramente dalle parole di omaggio che seguono la dedica a: Michaeli Schmaus Doctori Magistro Amico.

I motivi che hanno suggerito la compilazione del volume celebrativo del 60° genetliaco dell'illustre Prelato, ne giustificano pienamente il contenuto. Si tratta cioè di un'opera che riflette l'armonia tra scienza e fede: armonia, ch'è stata la caratteristica di tutta l'attività scientifica svolta dal Prof. Schmaus. Ancorato alla teologia scolastica, egli si è dimostrato tuttavia aperto ai problemi moderni che attendono una soddisfacente soluzione, nella persuasione che i problemi teologici non sono questioni che interessino unicamente l'attività interiore dello spirito, ma sono sorgente di luce destinata a rischiarare e dirigere il corso della vita sociale e religiosa dell'uomo.

Il vivo senso dell'unità della nostra grande teologia, di cui appare dotato il Prof. Schmaus, ha influito efficacemente sul metodo della sua esposizione, producendo un felice connubio tra la luce della divina rivelazione e il debole raggio dell'umana ragione. Quanto ai problemi filosofici, propri delle diverse età, egli ha avuto cura di situarli nelle rispettive circostanze storiche e di coglierne in pari tempo l'oggetto e il significato, che trascendono la storia, così da preparare la via ad una nuova sintesi della storia e della metafisica nella teologia.

I cinque volumi della *Katolische Dogmatik,* che in soli venti anni hanno conosciuto cinque edizioni e versioni nelle varie lingue del mondo, testimoniano le doti e la fecondità del lavoro scientifico compiuto dall'infaticabile teologo.

Il presente volume reca il titolo: « *La Teologia nella storia e nel momento attuale* » a indicare il vasto panorama di pensiero abbracciato dai vari studi in esso

contenuti ed insieme il campo immenso fecondato dall'attività del Festeggiato. L'opera è frutto di fraterna collaborazione prestata da valenti studiosi di varie nazioni, amici, discepoli, ammiratori del Dr. Schmaus; essa è stata condotta a termine sotto lo alto patronato dell'Episcopato tedesco, in modo da rendere palese la perfetta armonia regnante tra il Magistero della Chiesa e la scienza teologica, ed insieme offrire un attestato di stima e di riconoscenza della Gerarchia stessa all'indefessa e tanto benemerita attività scientifica svolta dall'illustre maestro a servizio della Chiesa.

Il contenuto dottrinale del volume appare assai pregevole per numero, varietà e importanza di argomenti. Questi (preceduti da una *Bibliografia* del Professor Schmaus) riguardano, nel loro insieme, la teologia nella storia e nell'ora attuale; in particolare, si estendono a quasi tutti i principali trattati della teologia:

— *Metodologia teologica dei presupposti per la definizione di una verità di fede*: Immacolata Concezione, Assunzione (Balić);

— *Esistenza di Dio*: Critiche recenti alla dimostrazione della esistenza di Dio (Pr. Kailbach); Problema dell'esistenza di Dio nell'*In Boethium* di S. Tommaso (Can. Van Steenberghen);

— *Trinità*: Il compito della logica aristotelica nel trattato De Trinitate presso gli scolastici del sec. XV (Auer); Il pensiero di Scoto Eriugena (Scheffczyk); La nozione di persona in S. Bonaventura (Hufnagel);

— *Incarnazione*: Il pensiero di Bombologno sul culto dovuto a Nostro Signore (Backes); La risposta di Enrico di Gand alla questione intorno all'identità di natura tra l'anima di Cristo e quella degli altri uomini (Bayerschmidt); Un'interpretazione antica del testo di S. Tommaso (III P, q. 17) in cui questi si domanda se v'è un solo *esse* in Cristo (Koster);

— *Chiesa*: Il Sacerdozio della Chiesa (Soll); L'ecclesiologia del Concilio di Basilea nel *Liber de ecclesiastica potestate* di Lorenzo d'Arezzo (Hodl); L'influsso della controversia degli Ordini mendicanti (S. Bonaventura) sullo sviluppo del Primato universale del Papa (Ratizinger);

— *Grazia*: La privazione della grazia (peccato originale e concupiscenza) secondo Duns Scoto (Finkenzeller); I rapporti della grazia con le altre parti della teologia (elementi ecclesiologici, cristologici e trinitari dell'idea di grazia) (Loosen); Possibilità di costruire il trattato *De gratia* in vista della persona e non, come si fa spesso, partendo dalla sola natura umana (Volk);

— *Sacramenti*: Causalità dei Sacramenti (Semmelroth); Il pensiero di Pietro de Trabibus sulla

grazia sacramentale (HEYNCK); La natura del carattere secondo Pietro de Trabibus e il suo maestro Pietro Olivi (KAUP); Confronto tra la Circoncisione e il Battesimo (DANIELOU); Teorie sulla natura del sacrificio della Messa (LAIS); Considerazioni dommatiche per una esatta impostazione del problema del ripristinamento del Diaconato (K. RAHNER);

— *Fede*: La dottrina sulla Fede alla fine del sec. XIII (AUBERT); Il « lume della Fede » secondo Sant'Alberto M. (ENGLHARDT); L'idea della Fede come sacramento in Ugo da S. Vittore e le sue fonti (WEISWEILER); Il cristiano di fronte alla legge secondo il *De spiritu et littera* di Sant'Agostino (PLAGNIEUX);

— *Novissimi*: La nozione del « libro della vita » in S. Bonaventura (FORSTER); Ontologia noetica della visione beatifica secondo S. Tommaso (ALONSO);

— *Mariologia*: *De natura boni* di Sant'Alberto M. (FRIES); Il posto che occupa Enrico di Langestein nelle discussioni sulla Concezione della SS. Vergine (EMMEN); La Mariologia di Esichio di Gerusalemme (JUSSEN);

— *Teologia morale*: Rapporti tra la teologia morale e l'ascetica (EGENTER); Concetto e giustificazione degli onorari della Messa (MORSDORF); La teologia dell'ambiente (SCHURR);

— *Liturgia*: Il Communio delle Messe di Quaresima nell'Antifonario Romano (PASCHER); Storia dell'uso del testo che è divenuto l'offertorio del Comune « De Summis Pontificibus » (CONGAR);

— *Teologia positiva* e *Storia ecclesiastica* (già largamente rappresentate negli studi precedenti): L'utilizzazione del Concilio di Efeso del 431 da parte di Gabriele Biel e l'*editio princeps* del suo *Collectorium* (STEGMULLER); Influsso del Taulero su S. Giovanni della Croce (VINKLHOFER); Il senso di due espressioni usate all'epoca carolingia per designare alcune chiese della Baviera e le loro ausiliari o cappellanie (BAUERREIS); Le fonti della Bolla «Exsurge Domine » (ROOS); I manoscritti degli scritti scolastici di Pietro Thomas (BUYTAERT); La coscienza cristiana della storia in Federico Schlegel (Dr. e Dott.ssa GOSSMANN).

Non essendo compito di una semplice recensione il pronunziarsi in merito ai singoli studi, basterà notare che essi, nel loro insieme, rappresentano un prezioso contributo alla migliore soluzione di alcuni tra i problemi teologici oggi più dibattuti, sia nel campo positivo che in quello speculativo. Anche se le conclusioni di qualche Autore non incontreranno lo unanime consenso dei lettori (siamo nell'ambito dell'opinabile), è doveroso riconoscere che nelle pagine di questo poderoso volume vi è materia abbondante per ulteriori indagini, grandemente pro-

ficue al progresso della sacra teologia.

A tutti i collaboratori, quindi, vada il nostro riconoscente encomio; all'illustre Prof. M. Schmaus, membro della Pontificia Accademia Teologica Romana, i voti più fervidi per nuovi, copiosi frutti di sapienza e di santità nella vigna del Signore.

P. Luigi Ciappi O. P.

Carolus Molari, *De Christi ratione essendi et operandi. Recentioris controversiae thomistica solutio iuxta generaliorem doctrinam de ordine operativo*, Coll. « Mysterium », Officium Libri Catholici, Romae 1957, pp. 257.

La controversia cristologica a cui accenna il sottotitolo è quella riguardante l'attività umana di Cristo e la sua relazione con il Verbo.

Il problema, affiorato sotto nuovi aspetti in questi ultimi anni, è in realtà molto antico ed anche molto complesso. Suppone, infatti, tutta la metafisica dell'Unione Ipostatica e ne riflette integralmente tutte le sfumature d'interpretazione.

Gli interventi in questa discussione sono stati numerosi ed autorevoli da P. Galtier con il suo « L'unité du Christ », a Mons. Parente con « L'io di Cristo », da P. Seiller, eco fedele di P. de Basly, ai PP. Diepen, Xiberta, Ternus ecc.

Concorde è l'opinione dei teologi, e non poteva essere altrimenti, sull'attribuzione dell'attività umana di Cristo alla persona del Verbo.

Discorde è, invece, come intendere questa attribuzione e come spiegarne la ragione metafisica.

Alcuni difendono una semplice attribuzione estrinseca fondata sull'appartenenza della natura umana al Verbo in virtù dell'Unione Ipostatica.

Per costoro il Verbo non può in alcun modo essere immanente alla sua attività umana senza compromettere il naturale dinamismo della natura assunta e contraddire al principio comunemente ammesso dell'unità trinitaria delle azioni *ad extra*. La natura umana di Cristo gode quindi nell'ambito della sua attività una certa autonomia che psicologicamente si risolve in una coscienza immediata della propria indipendenza operativa.

I tomisti sono evidentemente più restii ad ammettere queste conclusioni, principalmente per il peso dottrinale di un noto principio filosofico: « actiones sunt suppositorum ».

Non mancano tuttavia anche fra costoro teologi che temperano talmente il valore di questo assioma da accostarsi di fatto alle po-

sizioni scotiste. Altri tomisti, invece, interpretando più fedelmente il pensiero dell'Aquinate, che in ciò si richiama ai grandi nomi della tradizione patristica, affermano che il Verbo agente è motore di tutte le attività che egli compie attraverso la sua natura umana. Il verbo quindi è immanente a tutte le sue attività umane pur nel rispetto del naturale dinamismo della natura assunta.

Il merito principale, ci pare, dello studio di D. Molari, sta appunto nell'aver approfondito, nella linea indicata da Mons. Parente a cui egli spesso si richiama, il valore filosofico e teologico di questa presenza operativa del Verbo nell'attività umana di Cristo.

Secondo le sue conclusioni questa presenza non è esclusivamente morale, di semplice attribuzione o di assistenza; è una vera presenza operativa, in quanto il Verbo, come persona, è all'inizio di ogni attività della sua natura.

Questo aspetto più delicato del rapporto Verbo-carne ha richiesto all'Autore una lunga analisi del pensiero metafisico dell'Aquinate circa l'ordine operativo. Egli ha concluso sulla scorta di numerosi testi che la natura è il principio formale dell'attività, ma solo la persona è « l'agente completo e perfetto in virtù del proprio essere che la rende autonoma e sussistente ».

In Cristo, quindi, la natura umana a sé considerata, non avendo un proprio essere creato (il capitolo che riguarda l'unico essere in Cristo ci pare esauriente ed esegeticamente completo), non può dirsi agente in un senso completo e perfetto, ma solo deve considerarsi principio formale di attività umane. Il vero agente da cui completamente e perfettamente l'azione procede, è il Verbo, in virtù appunto dell'essere sussistente che Egli comunica alla propria natura assunta.

Rimane in questo modo salva la dinamica naturale della umanità assunta e viene nello stesso tempo metafisicamente giustificata l'attribuzione delle operazioni umane al Verbo.

Resta la difficoltà dell'assioma trinitario: « actiones ad extra in Trinitate sunt trium personarum ». D. Molari osserva che l'influsso operativo del Verbo non è un'operazione ma un'attuazione terminativa; e precisamente è l'aspetto dinamico dell'attuazione terminativa che costituisce l'Unione Ipostatica, e che non si esaurisce nel primo istante, ma si inserisce in tutti gli sviluppi metafisici e quindi anche operativi della sua natura. L'influsso dinamico del Verbo non è quindi un'operazione « ad extra » ma un'attuazione terminativa che viene esercitata dall'Essere personale del Verbo e che fonda metafisicamente l'attività umana della natura assunta.

Allo stesso modo che la assunzione della natura umana si attribuisce esclusivamente al Verbo, così l'attività umana fondata sul-

la stessa attuazione terminativa del Verbo, deve attribuirsi esclusivamente a Lui e non al Padre o allo Spirito Santo. Il ragionamento ci pare stringente e, nello ambito della dottrina tomista, assolutamente ineccepibile.

Più difficoltà, invece, ci pare abbia trovato l'Autore nella dilucidazione del mistero volitivo di Cristo. La difficoltà che stava già all'origine del monotelismo ritorna sotto questo aspetto ancora più aggravata. Come mai la volontà umana, pur nella perfezione del suo dinamismo naturale e libero, era costantemente soggetta alla volontà divina del Verbo? D. Molari nota subito che è inutile richiamarsi all'influsso operativo, giacché questo è nella linea metafisica e non intacca l'ordine formale. Egli preferisce invece analizzare i testi tomisti e patristici in cui si afferma l'assoluta uniformità di volere fondata sulla unità della persona. Un agente, infatti, non può simultaneamente avere due tendenze razionali opposte. E siccome Cristo, con la sua volontà divina, vuole sempre in un determinato modo, non può con la sua natura umana volere diversamente. Come poi psicologicamente questo avvenga l'Autore si sforza di mostrarlo richiamando un'affermazione di S. Tommaso « omne illud quod est naturaliter subiectum alicui, bonum suum habet in hoc quod ei subdatur » (*In de Div. Nom.*, IV, 19, n. 537).

Ma questo ci pare sposti elegantemente la questione senza risolverla completamente. Insistendo forse nella stessa linea l'Autore avrebbe potuto chiarire sufficientemente questo difficile problema. Altri hanno preferito ricorrere ai doni dello Spirito Santo o alle mozioni divine, ma non pare abbiano trovato la via più opportuna e definitiva.

I capitoli sulla strumentalità della natura umana completano l'analisi dell'operazione di Cristo, determinando opportunamente, anche se qualche volta un po' artificiosamente, i vari aspetti della dipendenza della natura umana dal Verbo e dalla Trinità.

MARCELLO BORDONI

CARLO MARIANI, O.F.M., *S. Bernardino da Siena Apostolo dell'Eucaristia*, Roma 1957, pp. 46.

Con piacere ho visto questa pubblicazione di C. Mariani, che è l'ultima parte di un'ottima tesi di laurea in S. Teologia, della quale ho potuto seguire la nascita e lo sviluppo. Avrei desiderato che tutto il lavoro fosse stato pubblicato, lavoro degno di lode per la diligenza e l'intelligenza con il quale è stato composto e per i ri-

sultati conseguiti, specialmente nello studio delle fonti della dottrina eucaristica di S. Bernardino.

La pubblicazione ci presenta brevemente l'attività del Santo di Siena per la diffusione della devozione eucaristica.

Gli studi recenti intorno alle opere di S. Bernardino, specialmente per la scoperta delle molteplici fonti dalle quali il Santo ha desunto la sua dottrina, ne attenuano molto l'originalità, in altri tempi molto esaltata. S. Bernardino appare piuttosto come un grande divulgatore della teologia tradizionale. Questo giudizio, espresso da autorevoli studiosi, può applicarsi anche alla dottrina eucaristica: S. Bernardino fu un impareggiabile divulgatore di essa, un riformatore della vita eucaristica nel clero e nei fedeli, un precursore della comunione frequente. Del resto il Santo stesso dice chiaramente che egli vuole ripetere e spiegare la dottrina dei grandi maestri: « Io parlo chiaro e fommi molto bene intendare, e mostro i dottori da chi io m'attacco... Io vo parlando chiaro, sempre attaccandomi al manico dei dottori, che ne seppero assai più che non ne so io ». Ed altrove: « I dottori c'insegnano e noi pigliamo i fioretti e diciamgli a voi ».

Un elemento caratteristico della predicazione bernardiniana era la S. Messa celebrata all'aperto, nelle piazze dove predicava, in un luogo elevato, con molto decoro, alla presenza del popolo, del clero, delle autorità; i fedeli dovevano prepararsi alla predicazione per mezzo della S. Messa. Ed il Santo esigeva che tutti assistessero devotamente. Caratteristici sono i rimproveri e le esortazioni, che S. Bernardino rivolgeva durante la sua predicazione in Siena del 1421, nella Piazza del Campo, quali ci sono stati conservati da un umile e devoto operaio, cimatore di panni, valentissimo tachigrafo, rimproveri rivolti alle donne che chiacchieravano durante la S. Messa: « O donne, oh che vergogna è egli la vostra, che la mattina, mentre che io dico la Messa, voi fate un romore tale, che bene mi pare udire uno monte d'ossa, tanto gridate! L'una dice: Giovanna! L'altra chiama: Caterina! L'altra: Francesca! Oh, la bella divozione che voi avete a udire la Messa. Quanto ch'è a me, mi pare una confusione senza niuna divozione e riverenza. Non considerate che quine si celebra il glorioso Corpo di Cristo, Figluol di Dio, per la salute vostra? Che dovreste star per modo che niuna non facesse un zitto. Viene madonna pigara, e vuol sedere innanzi a madonna sollecita. Non fate più così. Chi prima giogne, prima macini. Come voi giognete, ponetevi a sedere e non ce ne lassate entrare niuna innanzi a voi » (p. 24).

L'iniziativa di celebrare all'aperto sembra essere stata una novità perché il Santo diverse volte afferma pubblicamente di averne

avuto il permesso dal Papa. Onde le accuse dei suoi avversari furono presto respinte. Più difficile invece fu la battaglia di S. Bernardino per la diffusione della nuova devozione al Nome di Gesù, espressa pittoricamente dalla famosa *tabulella,* ove era scritto decorosamente questo nome. Gli avversari opponevano che la devozione bernardiniana avrebbe infirmato la fede e la riverenza verso il SS.mo Sacramento, mentre le processioni al Nome di Gesù sarebbero state più solenni di quelle eucaristiche. S. Bernardino dovette tenere presenti queste accuse. Cercò con una sempre più intensa attività di diffondere la devozione alla SS.ma Eucaristia insieme con quella del nome di Gesù; onde a Siena, nella predica della vigilia del *Corpus Domini* del 1425, consiglia i suoi concittadini di mettere il nome di Gesù nella facciata del palazzo comunale, e nelle pubbliche processioni fa portare insieme il Santissimo Sacramento e la *tabulella* del nome Santo di Gesù. Malgrado tutto il Santo dovette difendersi di fronte al Papa Eugenio IV, il quale con una bolla del 7 gennaio 1432 lo prosciolse da ogni sospetto e approvò la sua predicazione. Del resto, argomentava il Santo, nel suo gustoso volgare « o dimmi, come adori tu il corpo di Jhesù Cristo consecrato all'altare? Adori tu quella bianchezza del pane o quella qualità o quello sapore o quella ritondezza? Mai non; ma sotto quella specie del pane o del vino adori la substantia del corpo e del sangue di Jhesù Cristo, né la qualità dell'accidente, ma la substantia velata in quella qualità. E chi adorasse quegli accidenti, peccherebbe in idolatria mortalmente. Così dico del nome iscritto di Jhesù » (p. 27).

Caratteristica di S. Bernardino fu la celebrazione di solennissime processioni in onore del SS.mo Sacramento insieme con il nome di Gesù, sia che durante la sua predicazione cadesse la festa del *Corpus Domini,* sia in altri tempi. Ed egli voleva che tutti partecipassero alla processione, clero, autorità, professori e studenti delle università, confraternite e grandi moltitudini di fedeli.

Una preoccupazione del nostro Santo era quella di combattere la ignoranza, la poca moralità e la negligenza del clero verso il SS.mo Sacramento. Racconta in proposito il Santo che alcuni preti stavano discutendo quali parole si dovevano dire alla consacrazione del pane: uno diceva: « hoc est corpus meum »; un altro « hoc est corpusso meusso »; un terzo risolveva allegramente il problema recitando più semplicemente un'« Ave Maria »; « Ora ti domando se — concludeva il Santo — so' scusati costoro? Non vedi tu che ellino fanno adorare per Iddio un pezzo di pane? Certo ciascuno di costoro fa peccato mortalmente, però che ellino debban far con quelli modi e con quello ordine che ha ordinato Jesu Cri-

sto a la Santa Chiesa ». Del resto S. Giovanni da Capistrano e S. Giacomo della Marca, che furono compagni del Santo in alcune sue missioni, hanno descritto sufficientemente le condizioni del clero in quei tempi.

Al clero il Santo faceva durante le sue predicazioni delle prediche a parte, in modo che non fossero presenti dei laici, e per il clero compose una *praeparatio ad missam*. D'altra parte però esigeva che il clero fosse rispettato dal popolo e fustigava la maldicenza contro di esso. Con la sua caratteristica gustosa vivacità ecco come rimproverava una volta la detrazione: « O donne, rompeste mai la quaresima? Mangiaste mai della carne o il venardì o il sabbato o la vigilia del dì comandato dalla Chiesa? Dice colei: no, sallo Idio; non mai ne mangiai. — Tu menti per la tua gola, chè tu n'hai mangiata assai volte e hai la mangiata cruda per la crudeltà tua. — Hai detratto? — Sì — E chi detrasti? — Fu uno uomo — Uno uomo hai mangiato. — O, io detrassi un prete. — Un prete hai mangiato. — Io detrassi uno Vescovo. — Uno Vescovo hai mangiato. — Detrassi un Cardinale. — Un Cardinale hai mangiato. — El papa detrasti? — El papa hai devorato » (p. 33).

Ma specialmente S. Bernardino ha indefessamente lavorato per il risveglio della pietà eucaristica tra il popolo attraverso la frequenza alla S. Comunione. Nell'iniziare a Firenze, nel 1424, la predica sull'Eucaristia in preparazione alla Pasqua, disse candidamente che dal principio della sua predicazione « miracoli in quantità ne sono seguiti, e massimamente da sei anni in qua, per queste prediche sul Sacramento. Credo per certo che più di cinquecento migliaia si sono comunicati che prima non si comunicavano, venuti a santa divozione. In una terra, el dì di pasqua, trenta mila se ne comunicarono, o più, che fu meraviglia a vedere ». Ed a Perugia « so' molti che si comunicano ogni settimana, quando dieci, quando venti, quando trenta o circa ».

Il Mariani crede anche di potere osservare che S. Bernardino ha precorso la pratica della comunione frequente. Nelle composizioni latine il Santo si richiama alla comunione annuale, secondo il Concilio Lateranense del 1215; ma nelle sue prediche in volgare, che indicano il senso più genuino del suo pensiero esorta una più assidua comunione. Chiedendosi in un sermone se fosse meglio comunicarsi frequentemente risponde che siccome per la comunione si richiede lo stato di grazia, riverenza e devozione, chi si trova in queste condizioni ogni giorno, ognuno può utilmente comunicarsi, a meno che altri impedimenti consigliassero il contrario. Il Santo raccomanda la comunione frequente nelle principali feste dell'anno nel corso di Padova del

1423; di nuovo nel corso di Firenze nel 1424 ed in numerose altre occasioni. A chi obbiettava la indegnità di ricevere spesso il Signore rispondeva che neppure la Vergine ed i Santi ne erano degni, « ma da lui viene la grazia. Non puoi tu medesimo andare in cielo alla 'n su; Messer Domeneddio sopplisce e viene in giù per te ». Ed in altra occasione: « Dirà alcuno: piglierollo io (il Signore nella comunione), che forse, sendomi ora confessato, io ricadrò ne' peccati? Bestione! Se volessi esser forte e gagliardo, come farai se non mangi, e come sarai? Chi non mangia non vive, chi non mangia non vede, che perde el vedere; chi non mangia perde el gusto, chi non mangia diventa debole ». Questa predicazione di S. Bernardino è tanto più ammirevole in quanto ai suoi tempi la comunione frequente era al massimo una volta al mese.

Veramente interessanti queste notizie che indicano nuovi lati nella attività e nella pietà del simpaticissimo santo di Siena. Ed auguriamo che il Mariani voglia pubblicare anche le altre parti della sua dissertazione, che contengono elementi importanti per la storia della teologia.

ROBERTO MASI

II. Theologia moralis et Jus canonicum

GUSTAVE SIEWERTH, *L'homme et son corps* (Coll. Credo), Trad. R. Givord, ed. Plon, Paris 1957, in 8, pp. 169, F. 540.

L'Autore è un laico applicato a studi religiosi in genere e teologici in specie, già noto per altre pubblicazioni, tra le quali è particolarmente apprezzata « Il tomismo come sistema dell'identità » pubblicato in lingua tedesca nel 1939.

L'interessante e prezioso volume è diviso in due parti. La prima — *Position de la question* — fa un ottimo inquadramento storico del tema culminante nella tesi tomista dell'unità sostanziale dell'anima e del corpo nella singolarità della persona umana. Alla tradizionale impostazione aristotelico-tomista, in opposizione al dualismo irriducibile del platonismo, è intimamente legata l'interpretazione specificamente biblica, centrata sulla dottrina di S. Paolo.

La seconda parte — *Essai de synthèse* — è un'esposizione più personale, nella quale si avvertono gli echi di un esistenzialismo purificato, avendo l'Autore seguito i corsi di grandi filosofi come M. Heidegger ed E. Husserl.

Il lettore potrà facilmente dissentire da certe interpretazioni personali, ma dovrà sempre ap-

prezzare lo sforzo di una riflessione, che offre molti punti positivi. Oltre l'avvertenza del traduttore, l'opera contiene una lunga e dotta prefazione del prof. Jean Lhermitte, che porta allo studio dell'A. il conforto di una vasta esperienza medica. Questa prefazione è quanto mai opportuna, perché alla luce di profonde esperienze mediche conferma autorevolmente che la posizione aristotelico-tomista dell'anima spirituale come forma unica sostanziale del corpo nell'unità della persona non solo non è superata o infirmata, ma piuttosto rafforzata.

FERDINANDO LAMBRUSCHINI

LOUIS VEREECKE, *Conscience Morale et Loi humaine selon Gabriel Vasquez,* S. I., ed. Desclée, Tournai 1957, pp. 160.

L'opera fa parte della « Bibliothèque de Théologie » nella seconda Serie, dedicata a studi di Morale sotto la direzione di Ph. Delhaye, J., C. Didier e P. Anciaux. E' già questa una buona garanzia sulla bontà dello studio, concepito con serietà scientifica, condotto con metodo critico-storico.

L'A. va assai lodato per questo lavoro, che tende ad immettere nel circolo vivo del pensiero teologico-morale un grande Maestro, che soltanto la fama del confratello più grande, Suarez, aveva fatto passare nelle retrovie.

Lo studio è limitato alla ricerca dei rapporti tra coscienza e legge umana, ma inquadrando il Vasquez nell'ambiente e nel tempo, contradistinto come il « siglo d'oro » della teologia in Spagna, ne illumina una metodologia che anticipa quella sanamente moderna.

Il Vasquez ha utilizzato, senza subirne pericolose confusioni, le opere del movimento teologico di Parigi, dominato dall'orientamento nominalista dell'antico Cancelliere Giovanni Gersone, divenuto sospetto per l'utilizzazione delle sue opere fatta dai protestanti. Vasquez, che si oppone diametralmente alle tesi nominalistiche e particolarmente al volontarismo (cfr. p. 152), saprà difendere la linea cattolica di Gersone senza cederlo ai protestanti.

Il testo base per il Vasquez, come per molti teologi del tempo, è la Somma Teologica dell'Angelico. « Dopo la lettura del testo, in poche osservazioni viene riassunto l'articolo studiato per passare poi alle "Disputationes", che sono l'opera personale di Vasquez. Il testo di S. Tommaso potrebbe essere soppresso: le Disputationes sarebbero ugualmente un insieme dottrinale a sé stante » (p. 154).

Di particolare interesse ed importanza sono i capitoli II, III e

IV rispettivamente su « Les fondements de l'obligation morale des lois humaines », « L'obligation morale de la loi humaine et ses critères » e » La mésure de l'obligation des lois humaines ».

Congratulandoci con l'A., la cui fatica ha potuto essere accolta e avvalorata in una rassegna di studi tanto importante, sotto la responsabilità di studiosi di indiscusso valore, come il P. Delhaye, si potrebbe rivolgergli un piccolo appunto, più per esprimere un desiderio, che una critica: non avrebbe guastato, a modesto avviso del sottoscritto, l'aggiunta di un capitolo per precisare in quale misura l'insegnamento del Vasquez si è inserito nell'alveo della tradizione teologica morale, che proprio nel « siglo d'oro » ha trovato un assetto classico per secoli, fino a noi.

Inutile forse per gli specialisti di storia della morale, un capitolo del genere, avrebbe potuto rappresentare un grande vantaggio per i non iniziati.

FERDINANDO LAMBRUSCHINI

O. LOTTIN, *Au coeur de la morale chrétienne*, ed. Desclée, Tournai 1957, pp. 208.

L'opera è il rifacimento, a scopo divulgativo, della più ampia « Morale fondamentale », edita come questa dalla benemerita Casa Editrice e che, come l'Autore stesso avverte, non deve essere considerata come un manuale, sia pure per laici, ma piuttosto come un prospetto di questioni vive e dibattute oggi tra i teologi.

I temi di discussione sono conservati nel volume divulgativo, nel quale potrebbe essere pure riscontrata la trama di un manuale, anche se non in senso strettamente scolastico.

La dottrina tradizionale della onestà naturale, inseparabile dalla moralità soprannaturale, della libertà e della coscienza, della virtù e del peccato, è ravvivata, secondo le tendenze attuali, dal contatto con la Bibbia e la Tradizione, senza trascurare l'apporto scolastico e particolarmente tomistico. Non è certo il minor merito del libro questa lucidità di impostazione e di svolgimento.

L'A. avrebbe forse potuto non cedere alla tentazione di dare troppa evidenza, in una esposizione destinata al grosso pubblico, alle discussioni, oggi vive tra i moralisti, circa i sette doni dello Spirito Santo e l'infusione delle virtù morali.

E' un rilievo di semplice opportunità, perché le ragioni portate dall'A. in favore della sua tesi, anche al sottoscritto appaiono validamente fondate.

FERDINANDO LAMBRUSCHINI

M. A. Genevois, *Le Mariage selon dessein de Dieu*. Les Editions du Cerf, Paris 1957, pp. 265.

Il matrimonio costituisce uno dei trattati più difficili della Teologia morale per l'armonizzazione dei punti di vista tradizionali, intramontabili e insostituibili, e le nuove impostazioni richieste dalle condizioni odierne. Non è un mistero per nessuno che l'istituto famigliare è da tempo in molti paesi, anche di tradizione cristiana e cattolica, al centro di attacchi inauditi: da molte parti si grida al pericolo e si suggeriscono difese.

Ma il miglior modo di ovviare ai pericoli, di infrangere gli attacchi dei maligni e di costruire solide difese, è quello di dare una buona impostazione al matrimonio, che dell'istituto famigliare è perno e base.

Il volume del domenicano Padre Genevois, che si apre con una lusinghiera lettera di consenso e di presentazione dell'autorevole Arcivescovo di Bordeaux, risponde pienamente a detti requisiti, anche se gli si può contestare l'autodefinizione di una piccola « Somma ».

Come onestamente ammonisce l'Autore non si tratta di una pubblicazione riservata agli specialisti, psicologi o moralisti, giuristi o teologi, ma piuttosto di un'opera di divulgazione, che prescinde perciò da apparati scientifici di bibliografia.

Ci sia tuttavia consentito esprimere il nostro modesto avviso in proposito: un minimo di bibliografia generale orientativa in una pubblicazione destinata alla divulgazione non avrebbe guastato.

L'opera non ha l'impostazione di un manuale; risente piuttosto dello stile delle conferenze tenute dall'Autore e successivamente raccolte e ordinate in volume: ciò ne rende più piacevole la lettura, senza danno alcuno per la bontà della dottrina e la solidità dello schema di sviluppo.

La trattazione parte dalle caratteristiche di Adamo e di Eva, ossia dalle differenziazioni complementari dell'uomo e della donna, per giungere poi alle questioni centrali della sacramentalità e delle grandi leggi del matrimonio cristiano, senza trascurare di illuminare i lettori sui molti ostacoli, pericoli e insidie della vita coniugale, per terminare con un capitolo assai dosato sulla spiritualità del matrimonio, che conferma la impressione generale di un libro tradizionalmente solido e sanamente moderno.

Ferdinando Lambruschini

G. Arbour, *Le droit canonique particulier au Canada*, Ottawa, Les édition de l'Université, 1957, pp. 162.

Per diritto particolare qui s'intende il diritto locale o personale, aggiunto al diritto universale nella Chiesa Canadese, e cioè nelle 14 sue provincie ecclesiastiche, 4 Esarcati, 1 Archidiocesi a sé, una Abbazia Nullius, oltre l'Ordinariato militare.

Lo studio comprende quindi la presentazione e la interpretazione delle leggi o delle usanze che vigono in tutto il Canadà (documenti pontifici limitati a questo territorio o emanazione di leggi da parte di tutto l'episcopato nazionale); delle leggi emanate da Concili provinciali e da Sinodi diocesani; delle consuetudini a carattere nazionale, provinciale, diocesano e parrocchiale. E' un panorama vasto, se si pensa che il Canadà conta attualmente 58 diocesi, se vi si includono gli Esarcati ruteni, l'Abbazia Nullius di Muenster e l'Ordinariato militare.

Di questo vasto panorama l'A. traccia singoli quadri, fermandosi piuttosto sugli istituti a largo raggio e sorvolando un poco su quelli a carattere obbligatorio più ristretto. Non era infatti possibile in un lavoro di sintesi scendere all'analisi delle singole diocesi e parrocchie.

Dei singoli istituti l'A. dà anche cenni storici a cominciare da quel 20 marzo 1618, che è l'anno di nascita della Chiesa canadese con le patenti concesse dal Nunzio Apostolico, Guido dei Bentivoglio, ai Recolletti, a nome del Sovrano Pontefice per la Nuova Francia. Vi è anche una breve sintesi storica della Delegazione Canadese, come commento al can. 265 (p. 40 ss.).

L'ordine di esposizione segue lo ordine dei canoni del Codice piobenedettino, che è anche l'ordine seguito da vari Sinodi canadesi, ad es. quello di Montréal del 1938 e quello di Saint Iean e Joliette del 1945.

Come visione d'insieme, sintesi panoramica, ricerca rapida delle fonti per il clero canadese, questo libro è un utile sussidio di consultazione; direi quasi indispensabile. Ma anche per gli studiosi, in genere, di diritto, il libro può essere un utile strumento di consultazione. Capita qualche volta che il diritto canonico faccia riferimento al diritto vigente nelle singole nazioni, per es., per l'adozione legale (can. 1080). Senza simili sussidi è difficile avere un panorama di insieme.

Altrettanto si dica per l'organizzazione dei Seminari piccoli e grandi, scuole ecclesiastiche ecc.

Evidentemente dal libro non si può attendere quello che non era nel programma dell'A., un approfondimento cioè dei singoli soggetti.

Pietro Palazzini

III. Sacra Liturgia

IOHANNES BAUER, *Kleine Liturgik der heiligen Messe,* F. Ranch, Innsbruck 1957, 100 p. in 16°.

E' un libro che vuol far conoscere, apprezzare ed amare la S. Messa. Partecipare convenientemente e con frutto alla S. Messa è certamente il dovere più urgente dei cristiani. Partecipare alla Messa però non è possibile, se i cristiani non sanno che cosa essa sia; per partecipare bisogna amare e stimare, e per stimare ed amare bisogna conoscere. E la Messa racchiude infiniti tesori di grazia soprannaturale ed anche tesori umani di bellezza nei suoi testi e nei suoi riti.

Si può ben affermare che ogni formula ed ogni gesto della Santa Messa hanno una propria particolare storia, a volte avventurosa, che si intreccia e più spesso si immedesima con le grandi vicende della Chiesa.

Certamente prima di tutto è la Teologia ad informarci sul significato e contenuto essenziale della Messa, dell'Eucaristia, del Sacrificio, del Sacramento; ma il significato dei riti ci viene rivelato dalla storia genetica di ciascuno di essi.

Nel nostro libretto viene valorizzato tanto l'aspetto teologico, quanto quello storico, senza far mancare la necessaria informazione rubricistica.

Una parte generale ci fa dare uno sguardo alle testimonianze più antiche delle sinassi eucaristiche, allo sviluppo storico della messa romana, alla formazione del *Missale Romanum,* senza trascurare di scendere ad indicare quali forme può assumere la celebrazione al tempo presente ed altre generalità, come i nomi usati per indicare la celebrazione eucaristica, il luogo adatto per la celebrazione, il tempo e il numero di volte permesso.

L'autore si introduce al commento delle varie parti della Messa, presentando su una paginetta uno schema che ne indica la struttura architettonica, ed offre una vista panoramica che sintetizza ed insieme spiega nel suo funzionamento la grande azione liturgica.

Poi segue il commento storico teologico e rubricistico di ogni parte: rito, formula e gesto della Santa Messa, nell'ordine col quale si succedono.

Tutto il libro non conta che 100 pagine, ma si può dire che non manchi proprio nulla di necessario a sapersi sulla Santa Messa. Vuol dire però che il nostro autore si è manifestato un vero maestro nell'offrire le notizie veramente importanti, in modo preciso e conciso. L'andamento ne risulta senza dubbio molto schema-

tico, ma il vantaggio va tutto alla chiarezza dell'esposizione. Le rubriche sono aggiornate fino ai più recenti decreti.

Il libro è stato composto per il popolo; è, si può dire, un grosso catechismo sulla liturgia della Messa; le informazioni e spiegazioni date non hanno altro scopo che di condurre ad una partecipazione piena, cosciente, effettiva dei fedeli al Ministero Eucaristico. Troppo nascosto e sconosciuto e perciò troppo poco apprezzato ed amato il Santo Sacrificio della Messa; farlo conoscere ed amare è certamente una delle forme di apostolato più necessarie e fruttuose.

ILDEFONSO TASSI O. S. B.

IV. Historia Ecclesiastica

AGOSTINO SABA - CARLO CASTIGLIONI, *Storia dei Papi*, 2 voll., seconda edizione riveduta e aggiornata, UTET, Torino 1957.

Nel 1936 la Casa editrice UTET pubblicava due grossi ed eleganti volumi: la *Storia dei Papi* da San Pietro a Pio XI. Era un'ardita e benemerita novità editoriale per l'Italia, incoraggiata da un grande maestro, Pietro Fedele, che ne fece la Prefazione, e condotta a termine da due operosi Dottori della Biblioteca Ambrosiana, Mons. Agostino Saba e Mons. Carlo Castiglioni.

La pubblicazione non voleva avere carattere scientifico, destinata piuttosto a coloro che desideravano avere larghe notizie e particolari biografici sulla lunghissima serie dei romani pontefici. A queste esigenze hanno soddisfatto i due autori, con una fatica non lieve, perché hanno raccolto un immenso e assai diverso materiale, e con abilità di narratori disponendolo e rendendone facile la lettura, più attraente per le numerose e bene scelte illustrazioni e tavole.

L'opera ha incontrato il favore del pubblico, e sicura conferma ne è la presente, seconda e ampliata edizione. L'eccellentissimo Mons. Saba, vescovo di Nicotera e Tropea, ha aggiunto nel suo volume (che arriva sino a Celestino V) un nuovo paragrafo sulla Tomba di San Pietro ed ha aggiornato alcuni punti con recenti studi sulla storia medievale del Papato; parimenti Mons. Castiglioni ha sviluppata la seconda parte, giungendo sino al pontificato di Pio XII.

L'impostazione data al piano dell'opera, e forse la preoccupazione di servire il gran pubblico, hanno impedito ai due Autori di dare alla loro *Storia dei Papi* un più ampio respiro ed un tono più elevato. Abbiamo una serie di me-

daglioni, con notizie spesso limitate a dati biografici o di pura storia: non si assurge ad una *Storia del papato*. Le difficoltà sarebbero state molte, e avrebbero dovuto precedere ricerche ben più vaste e nuovi studi sulla storia dell'idea del papato nei singoli periodi. Manca, infatti, una ricerca di tale genere, ed il tentativo che ne ha fatto uno studioso tedesco, Johannes Haller (*Das Papsttum: Idee und Wirklichkeit*, nuova edizione, Stuttgart 1950-53) è pienamente fallito perché mosso da una cieca animosità e da incomprensione verso il papato stesso.

Non si poteva chiedere tanto all'UTET, ma forse era opportuno meglio orientare il vasto pubblico che legge questa *Storia dei Papi*, presentando in misura maggiore i risultati di molte ricerche recenti sul papato medievale e approfondendo le relative questioni. Lo stesso può dirsi per la parte moderna, cui naturalmente si rivolge il maggiore interesse dei lettori. Per fare un solo esempio, nella spinosa questione della soppressione della Compagnia di Gesù, non valeva proprio la pena di ricordare l'inconcludente articolo polemico contro il Pastor di P. Ireneo di San Giovanni (*Clemente XIV e San Paolo della Croce*, in *Miscellanea Francescana*, n. s., XXXIV, 1934, p. 60-69), né (d'altra parte) il racconto fantasioso e malevolo del Crétineau-Joly sulla morte di Clemente XIV, presentandolo come « un breve saggio a mostrare come l'ambiente era arroventato dalle passioni », quasi che si tratti di una fonte contemporanea, mentre è un giudizio appassionato di un secolo dopo!

La fatica dei due Autori non è finita, e nuovi meriti potranno acquistarsi nelle successive edizioni, perfezionando l'opera cui si sono dedicati con tanto amore al papato.

MICHELE MACCARRONE

CHRONICA

LA FAUSTISSIMA VISITA DEL SANTO PADRE GIOVANNI XXIII ALLA PONTIFICIA UNIVERSITA' DEL LATERANO

Il Santo Padre, il giorno 27 novembre 1958, accompagnato dall'E.mo Segretario di Stato e dai Prelati della Sua Anticamera, si è recato al Pontificio Ateneo Lateranense, al cui anno accademico Egli dava solennissimo inizio.

Al portico dell'ingresso Egli era accolto con vibrante entusiasmo dagli studenti e sacerdoti dei Seminari e Collegi che frequentano i corsi.

Alla porta principale attendevano il Sommo Pontefice, l'E.mo Cardinale Micara, Gran Cancelliere dell'Ateneo, il Magnifico Rettore e Decano della Facoltà di Sacra Teologia, Mons Antonio Piolanti, con il vice Decano della stessa Facoltà Mons. Lattanzi; i Decani della Facoltà di Filosofia, Mons. Di Lorenzo, e di Diritto, Padre Goyeneche, nonchè il Corpo Accademico al completo. Si erano aggiunti gli altri Maestri delle Cerimonie Pontificie, Monsignori Calderari, Terzariol, Cocchetti, Fattinnanzi e Gemmiti.

L'aula magna presentava un aspetto imponente. Ai lati del trono pontificio, sotto il grande mosaico absidale, raffiguante il Buon Pastore, erano gli E.mi Cardinali Tisserant, Pizzardo, Aloisi Masella, Tedeschini, Mimmi, Fumasoni Biondi, Agagianian, Caggiano, Cicognani, Valeri, Ciriaci, Canali e Ottaviani.

In altri posti speciali erano gli E.mi Tardini, Confalonieri, di Jorio, Roberti; le LL. EE. i Monsignori Samoré, Grano, Dell'Acqua, Carinci, Traglia, Cunial, Sigismondi, Ferretto, Principi, Nardone, Misuraca, Burzio, Lari, Nigris, Fogar, Fares, Stella, Florit, Alcini, Parente, Giordani, Tonna, Tani, Ferrero di Cavallerleone, Ronca, Rohracher, Ballo Guercio, Nuti, D'Amato, Peralta y Ballabriga, Baratta, Mingo, Sfair, Padolskis, Canino, i Padri Coussa e Larraona, Mons. Brugnola, e numerosi altri Arcivescovi, Vescovi e Abati, Assessori, Segretari e Sot-

tosegretari di Sacre Congregazioni; i Magnifici Rettori degli Atenei Romani, a cominciare da quello della Pontificia Università Gregoriana; il Rappresentante del Comune di Roma, Assessore Canaletti Gaudenti, una delegazione della Pontificia Accademia delle Scienze, il Prof. Gedda, Presidente Generale dell'Azione Cattolica Italiana; ed altre personalità; Professori ed ex-Alunni dell'Ateneo.

Cospicua la Rappresentanza del Corpo Diplomatico: erano infatti presenti gli Ecc.mi Capi Missione ed i loro collaboratori, a cominciare dall'Ambasciatore d'Italia, S. E. Migone.

Cessate le devote manifestazioni, la Pontificia Cappella Musicale Lateranense, diretta dal M° Mons. Lavinio Virgili, ha eseguito le *acclamationes* a 4 voci, dello stesso Virgili.

Quindi l'E.mo Cardinale Micara, Gran Cancelliere dell'Ateneo, ha rivolto al Santo Padre — Che aveva preso posto nel trono avendo ai lati, oltre agli Ecc.mi Monsignori Maggiordomo e Maestro di Camera, le LL. EE. i Monsignori: Venini, Elemosiniere Segreto; van Lierde, Sacrista; e i Camerieri Segreti Soprannumerari — un fervido indirizzo di omaggio di cui alle pagg. 9-11 del presente volume.

Dopo l'*Oremus pro Pontifice,* a 4 voci, del Virgili, Sua Santità pronunciava l'Allocuzione inaugurale dell'anno accademico che già abbiamo riportato in apertura del volume.

Il *Christus vincit,* a 4 voci, di M. Guascogne, era degno preludio alla Benedizione Apostolica, con la quale Sua Santità concludeva la grandiosa tornata accademica; il Rettore Magnifico Mons. Piolanti offriva al Santo Padre, che esprimeva il Suo compiacimento, un esemplare del « *Commentarium Pontificii Athenaei Lateranensis Anno Domini* 1958 », e il volume di S. E. Mons. Pio Paschini: « *Cinquecento Romano e Riforma Cattolica* ».

Durante lo svolgersi della indimenticabile adunanza, un accostamento si è subito presentato al nostro spirito, suggerito dalla prossimità delle date, ma giustificato dai vincoli strettissimi che legano, non solo nel nome, ma anche, e più, nella missione, l'Arcibasilica del Laterano e l'Università che fiorisce nel suo sacro suolo: l'accostamento tra la presa di possesso della Cattedrale papale e l'inaugurazione dell'Anno Accademico di questa Università papale. Sua Santità Giovanni XXIII, nel Discorso così sapiente del rito di domenica, ha riassunto, infatti, nel Libro e nel Calice del Sacrificio l'inesausto dono di salvezza che è custodito nelle Cattedrali, centro di vita, in cui Gesù Salvatore continua l'opera sua di salvezza, nella dispensazione dei carismi e nell'illustrazione del vero rivelato. Ci pare che la presenza, altrettanto paterna e amabile, del Santo Padre nell'Aula Magna universitaria, voglia

significare che tra questa e la Basilica non vi sia solo la continuità spaziale, ma l'unità del sacrificio e della missione salvifica. C'è, infatti, il concorso dell'offerta di chi dedica la sua vita alla dottrina sacra. Alla risonanza, anche fuori dei recinti sicuri del Tempio, della lezione sacra del libro di Dio, si vuol rivolgere la cura dei libri, dei tanti libri di una Università, attentamente seguiti nelle aule, nella biblioteca, o amorosamente consultati nel diuturno lavoro.

Frattanto l'Augusto Pontefice ammetteva al bacio della mano i Decani delle Facoltà e il Corpo Accademico dell'Ateneo: i singoli Docenti venivano presentati dal Rettore Magnifico.

Infine, gradito ancora l'omaggio degli E.mi Porporati e dei Superiori dell'Ateneo, e salutato da entusiastiche manifestazioni di riconoscente affetto filiale, risaliva in vettura e faceva ritorno al Palazzo Apostolico Vaticano.

Lungo tutto il percorso il Santo Padre è stato salutato con vivissimi applausi da moltitudine di fedeli e da Istituti religiosi, che attendevano il passaggio del corteo papale.

Il ritorno in Vaticano è avvenuto alle 18,05 (1).

(1) Dall'*Osservatore Romano*, 29 nov. 1958, p. 2.

NECROLOGIUM

CAROLUS FECKES

Postridie nonas martias currentis anni, Ill.mus et Rev.mus Dominus Carolus Feckes, Pontificiae Academiae Theologicae Romanae socius ordinarius, annum agens sexagesimum tertium, ob ictum cordis apoplecticum, terrenum iter complevit, sui desiderium et ploratum relinquens cultoribus scientiarum sacrarum, quas impense coluerat, nobilissime docuerat et praeclassimis ingenii operibus auxerat. Tertio kalendas aug. A. D. 1894 natus, in oppido Krefeld, provinciae Rhenanae in Germania, post Philosophiae et S. Theologiae studia egregie peracta in Universitatibus Friburgi, Bonnae et Oenipontis, necnon in Seminario Maiori Coloniensi, ante diem quartam idus aug. A. D. 1918 Sacerdos est inunctus.

Mox, per triennium, animabus curandis incubuit qua vicarius adiutor in oppidis Beuel et Bonn-Dottendorf. Dein per aliud triennium ad Sacram Theologiam penitius addiscendam Romae moratus est, auditor Pontificii Athenaei Angelici et Pontificiae Universitatis Gregorianae in cursu Magisterii. Renuntiatus doctor S. Theologiae ab Universitate Friburgensi et Philosophiae ab Academia Romana S. Thomae Aquinatis, aggregatus est etiam Magister Facultatis Theologicae Universitatis Gregorianae, edita thesi *De natura et remissione peccati habitualis secundum doctrinam S. Thomae eiusque sequacium usque ad Concilium Tridentinum.*

Patriam suam Germaniam repetens, coepit anno 1924 in schola maiori S. Alberti Magni Coloniae Agrippinae philosophiam docere; quod munus prosecutus est usque ad annum 1929. Inde vero usque ad deploratam mortem numquam des-

titit S. Theologiam dogmaticam et asceticam docere in Seminario Maiori Coloniensi.

Lucubrandis interim operibus philosophicis et theologicis magni momenti operam navavit pene indisruptam, quae spatio trium et triginta annorum (ab anno 1924 ad annum 1957 videlicet, quando recensita sunt ob eius cooptationem in Pontifciam Academiam Theologicam Romanam) numero quattuor et triginta prodierunt. Ex quibus speciali memoria sunt digna quae produxit ad illustrandam doctrinam, mariologicam praesertim, celeberrimi decessoris sui in cathedra theologica M. J. Scheeben. Nec silentio praetereundi labores quos inde ab anno 1933 suscepit ad edenda critice S. Alberti Magni opera.

Optime denique meritus est sive de scientia theologica, sive de pietate erga B. Mariam Virginem instituens et moderans Societatem Mariologicam linguae germanicae. Ob quae omnia SS. D. N. Pius Papa XII immortalis memoriae eum Praelati Domestici insignibus anno D. 1951 decoravit et anno 1957 sociis ordinariis Pontificiae Academiae Theologicae Romanae accensuit.

Beatissima Virgo Maria, quam ipse suis laboribus tantopere glorificavit, faciat illum promisso iustis praemio in caelo potiri. ([1])

A. D. M.

([1]) De novitate mariologica clarissimi Professori D.ni Caroli Feckes scripsit H. M. Köster in *Marianum* 20 (1958), pp. 127-128 (n.d.r.).

DIVINITAS

CONSILIUM ADMINISTRATIONIS

PRAESES

PETRUS PALAZZINI

S. Congregationis Concilii Secretarius

COETUS A CONSILIO

ANTONIUS PIOLANTI
Pont. Athenaei Lateranensis
Rector Magnificus

HUGO LATTANZI
Academiae Camerarius

CONSTANTINUS VONA
Commentariorum « Divinitas » Sponsor

BERNARDUS RANSING
Congregationis a Sancta Cruce
Secundus Adsistens Generalis

EDUARDUS HESTON
Congregationis a Sancta Cruce
Procurator Generalis

SALVATOR CANALS NAVARRETE
S. Congregationis de Religiosis
Officialis

TIPOGRAFICA
COCCIA S. R. L.
GENNAIO 1959
ROMA

AQUINAS

RIVISTA DI FILOSOFIA

A CURA DELLA FACOLTA' DI FILOSOFIA
DEL PONTIFICIO ATENEO LATERANENSE

Anno I 1958 N. 1

COMITATO DI REDAZIONE: Achille Di Lorenzo, Giuseppe Graneris, Janusz Motylewski, Roberto Masi, Umberto Degl'Innocenti.

DIRETTORE: Giorgio Giannini.

ARTICOLI

Presentazione del Rettore Magnifico

C. Fabro, *Dall'ente di Aristotele all'« esse » di S. Tommaso.*
G. Giannini, *A proposito del «Thomas von Aquin und wir» di J. Hessen.*
U. Degl'Innocenti, *Una nuova prova dell'esistenza di Dio.*
R. Masi, *La costituzione atomica della materia.*

NOTE

G. Giannini, *Sull'autonomia dell'indagine filosofica.*
E. Nicoletti, *Il problema del valore.*

ANALISI DI OPERE

J. De Finance, *Existence et liberté* (G. Giannini); S. Breton, *Conscience et intentionnalité* (G. Giannini); J. Defever, *La preuve réelle de Dieu* (G. Giannini); R. Masi, *Struttura della materia* (E. Nicoletti); Id., *L'essere e la verità* (E. Nicoletti); C. Molari, *De Christi ratione essendi et operandi* (M. Bordoni); E. Castelli, *L'indagine quotidiana* (C. Molari).

Direzione e Amministrazione: Pontificio Ateneo Lateranense, Roma, Piazza San Giovanni in Laterano, 4.

Abbonamenti: Italia, L. 2000; Estero, L. 3500. Un fascicolo separato: Italia, L. 1000; Estero, L. 1500.

TEOLOGIA E VITA

III

EUCARISTIA

Il Mistero dell'Altare
nel pensiero e nella vita della Chiesa

a cura di

MONS. ANTONIO PIOLANTI
RETTORE MAGNIFICO DEL PONTIFICIO ATENEO LATERANENSE

PIANO DELL'OPERA

I. *L'Eucaristia nel pensiero*

1. Origini della fede Eucaristica.
2. Indagine teologica sul mistero Eucaristico.
3. Deviazioni dottrinali sul dogma Eucaristico.
4. Rapporti dell'Eucaristia con gli altri misteri della fede.
5. Apologetica dell'Eucaristia.

II. *L'Eucaristia nella vita*

1. Culto Eucaristico.
2. Spiritualità Eucaristica.
3. Legislazione Eucaristica.
4. Letteratura Eucaristica.
5. Arte Eucaristica.

L'opera, unica nel suo genere in tutta la produzione editoriale cattolica, è una vera summa *dottrinale, in cui tutte le parti sono solidali e armoniche, in modo da presentare una visione esatta e completa di quanto riguarda il Mistero Eucaristico. Questo volume a collaborazione europea, denso di contenuto, redatto in stile limpido e preciso; arricchito di numerosi riferimenti, costituisce un'opera di alto valore scientifico e nello stesso tempo accessibile ad una larga cerchia di lettori.*

I cinquanta illustri Collaboratori sono tutti specialisti nei rispettivi temi loro assegnati e molti di essi godono fama internazionale.

COLLABORATORI

AMORÈ, BARBIERO, BLASUCCI, BOUESSÉ, BOYER, CALLAEY, CAMELOT, CAPELLE, CARINCI, CASTELLINO, CATTANEO, CIAPPI, CRISTIANI, DOMENICALI, GIORDANI, GORDILLO, GREGORIO, GUZZETTI, HANSSENS, LAMBOT, LAURENTIN, LECUYER, MARIANI, MASI, MATTEI, MATTEUCCI, MICHEL, MISSAGLIA, ODOARDI, PALAZZINI, PANI, PARENTE, PENZO, PESCI, PHILIPS, PIOLANTI, PIZZORNI, PRÜMM, RAMBALDI, RINALDI, RUFFINO, SCHMAUS, SPIAZZI, STIERNON, TEA, VAN DEN EYNDE, ZANNI, ZANNONI, ZEDDA, ZIGROSSI.

(pag. XIV - 1232 — L. 6.500)

Desclée & C. - Editori Pontifici - Roma, Parigi, Tournai, New-York